ЛЕЙБНИЦ

СОЧИНЕНИЯ



Готфрид Вильгельм

ЛЕЙБНИЦ

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА – 1982

87.3
Л 42

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редактор и составитель тома,
автор вступительной статьи и примечаний

В. В. СОКОЛОВ

Перевод с латинского, французского и немецкого
Я. М. БОРОВСКОГО, *В. Г. КРЕБЕРА*, *В. П. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО*, *В. И. СВИДЕРСКОГО*, *Г. М. ФАЙБУСОВИЧА* и др.

Л $\frac{10501\text{-}017}{004(01)\text{-}82}$ Подписное. 0302010000



ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ ГОТФРИДА ЛЕЙБНИЦА

В истории философии не так уж много примеров, чтобы в деятельности и произведениях одного и того же лица сочетались эпохальные научные открытия и глубочайшие философские идеи, составляющие узловой пункт историко-философского процесса. Среди таких мыслителей выделяется грандиозная фигура немецкого философа и ученого Готфрида Вильгельма Лейбница (1646—1716).

Его жизнь протекала в так называемый новый период европейской истории, который принято открывать событиями английской буржуазной революции, начавшейся за несколько лет до рождения будущего философа и закончившейся в годы, когда он стал уже зрелым мыслителем со сложившейся системой философских воззрений. Германия, родина Лейбница, по уровню социально-экономического и политического развития уступала не только Англии, становившейся тогда наиболее развитой капиталистической страной, но также Нидерландам и Франции. Феодально-дворянский строй, огромное преобладание сельскохозяйственной экономики над экономикой городской, торговой, ремесленной и промышленной характерны для Германии того века. Важнейшим фактором, тормозившим ее историческое развитие, была политическая раздробленность. Страна состояла из сотен государственных образований, различавшихся размерами, экономической, политической и военной силой. Здесь не было сколько-нибудь эффективной централизованной власти, которая имела бы силу для всей Германии, хотя в отдельных курфюршествах, герцогствах и городах такая власть создавалась и укреплялась.

Не вдаваясь в анализ экономических причин политической и хозяйственной раздробленности Германии XVII в., укажем на религиозную неоднородность этой страны, в различных государствах которой существовали католиче-

ское и протестантское (преимущественно в лютеранской форме) вероисповедания. Роль религии в духовной жизни народов той эпохи, в различных политических движениях, планах и расчетах была нередко определяющей. Даже экономические интересы чаще всего воспринимались тогда в религиозном контексте. Под религиозными лозунгами и знаменами происходила английская буржуазная революция. Ожесточенная Тридцатилетняя война (1618—1648), опустошившая Германию, способствовавшая ее экономической отсталости и политической раздробленности, в сознании ее участников выступала как религиозная война между католиками и протестантами.

Жизнь и научная деятельность Лейбница

Лейбниц родился 1 июля 1646 г. в Лейпциге в семье профессора морали местного университета. Со стороны матери его родные принадлежали к числу университетских юристов, чиновников, богословов. Влияние семейных традиций на Лейбница было, несомненно, велико. Однако с юных лет он проявил редкую самостоятельность, упорство и целеустремленность в овладении знаниями. Способности будущего гениального философа проявились уже в школьные годы, когда он увлекся логикой — довольно скучным для большинства учащихся предметом, состоящим из сухих по своей видимости законов и правил, описывающих мыслительные формы. Став студентом Лейпцигского университета (1661—1666), юный Лейбниц продолжал углублять свой интерес к логике, у него зародилась мечта о создании «всеобщего алфавита» человеческих мыслей. Он с энтузиазмом впитывал в себя различные знания, преимущественно гуманитарные, отчасти и математические. Для приобретения последних он в первом семестре 1663 г. учился в Йенском университете, где слушал Эргарда Вейгеля, известного немецкого математика и видного философа, мечтавшего о применении математических принципов к любой области знания, выдвинувшего идею применения принципов евклидовой математики к аристотелевской логике.

Семестр, проведенный Лейбницем в Йенском университете, бесспорно, сыграл важную роль в его духовном развитии. Но, возвратившись в Лейпцигский университет, он избрал юридическое отделение. Выбор этот был продиктован не только семейными традициями, но прежде

всего огромной ролью юридической науки в сложных отношениях тогдашней Германии (как и остальной Европы). Можно утверждать, что по мере того, как натуральные отношения вытеснялись товарно-денежными и усиливалось государственное начало, росла роль юриспруденции. Недаром Ф. Энгельс называл мировоззрение теоретиков буржуазной государственности, обосновывавших необходимость строгой законности, независимой от произвола власть имущих, юридическим мировоззрением.

Показательно, что в университетские годы — в период формирования его интеллектуальных интересов — Лейбниц сочетает занятия юриспруденцией с занятиями в области логики, которую пытается переосмыслить и даже преобразовать в духе математики. Стремление к точности юридического мышления стимулировало эти логико-математические изыскания ученого. Их результатом стала «Диссертация о комбинаторном искусстве», защищенная в 1666 г. на философском факультете Лейпцигского университета и принесшая автору звание магистра философии. В эти годы Лейбниц еще не владел высшими достижениями западноевропейской математики своего времени, однако названная диссертация стала первым произведением, в котором была заключена идея логических исчислений, математической логики, приобретшей в наши дни огромное теоретическое и практическое значение.

Свою докторскую диссертацию «О запутанных судебных случаях» Лейбниц защищал в конце того же 1666 года, но уже в Альтдорфском университете (принадлежавшем имперскому городу Нюрнбергу). Перед молодым ученым открылась возможность избрать академическую карьеру университетского профессора, но он не пошел по этому пути. Дело не только в причинах личного характера, но и в особенностях университетской науки и жизни тогдашней Западной Европы. Университеты, появившиеся здесь в XII—XV вв., стали в большинстве твердынями схоластической учености и в XVII столетии уже отставали от запросов науки, которая составляла одно из самых значительных явлений духовной культуры формировавшегося буржуазного общества. Роль наук (прежде всего так называемых естественных наук) определялась тем, что они в сущности впервые в истории человечества начинали становиться производительной силой. Во все большей мере без них не могли обойтись ни экономика, ни военное дело.

Отсюда первостепенное внимание государства к делу

направления научной деятельности Лейбница стало произведение «Новая физическая гипотеза» (1671 г.), которое включало две части — «Теорию абстрактного движения» и «Теорию конкретного движения». Оба произведения написаны в умозрительно-натурфилософском духе (второе из них обнаруживает явное влияние картезианской физики) и не содержат никакого математического обоснования. Хотя в тот же период Лейбниц начал работать над усовершенствованием счетной техники, уровень его математических знаний был еще весьма скромным и недостаточным для решения больших теоретических задач, поставленных им в обеих частях своего произведения (даже во второй, более конкретной, части его). Но это не помешало Лейбницу направить «Теорию конкретного движения» Лондонскому Королевскому обществу, а «Теорию абстрактного движения» — Парижской Академии наук, которые благосклонно приняли их. Следует указать здесь и на другой факт научно-философской жизни Лейбница — его огромную эпистолярную деятельность, посредством которой ученый поддерживал научные связи с десятками и сотнями своих корреспондентов. В условиях, когда научные журналы только зарождались, роль переписки была незаменима для обмена идеями, их критики. В литературном наследии Лейбница сохранилось свыше пятнадцати тысяч писем по самым различным вопросам науки, философии, богословия, политики, экономики.

Но как бы ни была велика роль такой переписки, она не могла заменить личных контактов, особенно с участниками сложившихся научных коллективов и кружков. В Германии в ту эпоху их практически не было, но они были в Лондоне и в Париже. В научно-философском развитии Лейбница особенно большую роль сыграло длительное пребывание в Париже (1672—1676), куда он прибыл с дипломатическими поручениями. Но значительно больший интерес представляли для Лейбница те возможности, которые открывались здесь для него в области философии и науки. Следует иметь в виду, что Париж того времени был наиболее оживленным центром философской, богословской, литературной и научной жизни. Подобным же значительным центром был Лондон с его Королевским естественнонаучным обществом. Здесь Лейбниц побывал дважды (в 1673 и 1676 гг.), познакомившись с ученым секретарем общества Ольденбургом, виднейшим ученым и весьма активным членом общества Бойлем и некоторыми

другими его членами. Парижский период жизни Лейбница стал серьезнейшим этапом его формирования как математика и естествоиспытателя.

Как уже отмечалось, в годы учебы в Лейпцигском университете Лейбниц интенсивно развивался как логик, его математические интересы, несмотря на односеместровое пребывание у Эргарда Вейгеля в Йенском университете, не получили большого развития главным образом потому, что в Германии той эпохи отсутствовала «математическая атмосфера». Но такая атмосфера была весьма ощутимой в Париже (как и в Лондоне). Благодаря общению с Христианом Гюйгенсом (голландским математиком и физиком, первым президентом Парижской Академии наук), французскими и английскими математиками, штудируя математические труды Декарта и Паскаля, Лейбниц сделал огромные успехи в этой науке.

Логическая культура Лейбница опережала его собственно математическую культуру. Благодаря этому за три-четыре года Лейбниц не только освоил достижения новой европейской математики, но и продвинул ее далеко вперед. Еще в последние годы своего пребывания в Майнце ученый стал заниматься счетной техникой, а в Париже, ознакомившись с проектами счетной машины Паскаля, разработал свой вариант, позволявший складывать, вычитать, умножать, делить, возводить в степень и извлекать корни. Эта машина, за изобретение которой Лондонское естественнонаучное общество избрало Лейбница своим членом, открыла эру счетно-решающих устройств. Не случайно именно Лейбница, родоначальника математической логики и одного из создателей счетно-решающей техники, Норберт Винер, отец кибернетики, назвал своим предшественником и вдохновителем.

Упорные занятия Лейбница математикой принесли важнейшие результаты в области изучения проблемы переменных величин. Осенью 1675 г. он открыл дифференциальное и интегральное исчисления, что положило начало новой эре в математике. Следует отметить, что Лейбниц завершил то, к чему европейская математика шла уже в течение многих десятилетий. Независимо от него, и даже несколько раньше, к открытию математического анализа подошел (хотя и другим путем) Исаак Ньютон. Но Лейбниц раньше Ньютона опубликовал свои результаты. Это произошло в 1684 г., когда в одном из номеров первого научного журнала, начавшего выходить в Германии,

притом в родном городе Лейбница (и при прямом его содействии), — «Acta eruditorum» («Ученые записки») — была опубликована его статья «Новый метод максимумов и минимумов...». В последующих статьях Лейбниц еще дальше продвинул свое открытие, сыгравшее решающую роль в математике переменных величин. Достигнув высокого уровня генерализации в разработке исчисления бесконечно малых величин, Лейбниц закрепил его приемы и результаты созданием таких терминов, как «алгоритм», «функция», «дифференциал», «дифференциальное исчисление», «координаты», которые с тех пор употребляются математической наукой.

В парижский период жизни Лейбниц углубился также в вопросы физики и механики. Он понял бесплодность чисто умозрительного способа осмысления законов движения и удара тел, которых сам придерживался в «Новой физической гипотезе», и пришел к выводу, что эти первостепенные вопросы механики можно прояснить только с помощью экспериментов. Его не удовлетворяла физика и механика Декарта, в которой было немало чисто умозрительных положений. Свое отношение к ней Лейбниц выразил в статье «Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта» (1686). Здесь он показал недостаточность картезианской трактовки меры движения тела как произведения его массы на скорость (mv), имевшей узко механическое содержание. Лейбниц доказывал, что такая мера более сложна и должна определяться произведением массы тела на квадрат его скорости (mv^2). Эта формула была названа им мерой «живой силы», связанной с кинетической энергией. Ее открытие делает Лейбница, считал Ф. Энгельс, одним из первых ученых, предвосхитивших закон сохранения и превращения энергии[1].

В конце 1676 г., возвращаясь из Франции в Германию, Лейбниц побывал во второй раз в Лондоне и оттуда проехал в Нидерланды. По уровню развития своей капитализирующейся экономики, по наибольшей в тех условиях религиозной веротерпимости (сопровождавшейся развитием здесь некоторых радикальных философских учений), а также по интенсивности научного творчества Нидерланды того времени были одной из самых передовых стран Европы. Особое впечатление произвело здесь на Лейбница знакомство с открытиями Левенгука (который

[1] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, с. 418.

с помощью сконструированного им микроскопа показал совершенно новый мир ранее неизвестных науке существ), а также с близкими им открытиями Сваммердама. Эти открытия направили любознательный взор Лейбница в сторону биологических объектов, которые со временем приобрели для его философской теории значение более глубокое, чем объекты механические.

В Нидерландах же, в Гааге, Лейбниц познакомился с великим философом Спинозой, который был тогда широко известен в научно-философских кругах (попытку завязать с ним переписку, правда лишь по вопросам оптики, немецкий ученый сделал еще в Майнце). Состоялось несколько бесед Спинозы (умершего спустя несколько месяцев после этого) и Лейбница. Немецкий философ, несомненно, испытал влияние Спинозы, которое особенно усилилось после того, как он ознакомился с его «Посмертными произведениями», опубликованными в конце 1677 г.

В конце 1676 г. Лейбниц поступил на службу к ганноверским герцогам. Она продолжалась в общей сложности сорок лет (за это время сменились три герцога), вплоть до смерти философа. Его деятельность и в этот период была энергичной, многосторонней и плодотворной. Правда, она принесла немало огорчений великому мыслителю, ибо монархи, занимавшие свои престолы «милостью божьей», чаще всего видели государственную пользу не в том, в чем ее более проницательно усматривал Лейбниц. Третий из ганноверских герцогов, Георг Людвиг (курфюрст, ставший к концу жизни Лейбница и английским королем), хотел, чтобы философ сосредоточил свои усилия на написании истории Вельфского дома (к которому принадлежала и ганноверская династия). В качестве историка Лейбниц отдавал этой работе очень много сил, однако смысл ее понимал отнюдь не так, как курфюрст. В эпоху, когда история носила сугубо описательный характер, уделяя основное внимание деятельности коронованных владык, Лейбниц мечтал о более глубоком и всестороннем историческом труде.

Но главное направление его творчества (особенно при предшественниках Георга Людвига — Иоганне Фридрихе и Эрнсте Августе) развивалось в русле, которое отчасти обозначилось еще в майнцский период. Это юридическо-законодательная работа, а затем и деятельность экономического характера. Чем больше философ

погружался в вопросы политической науки, тем сильнее он осознавал, что успех в политике невозможен без совершенствования государственной экономики. Отсюда его предложения и проекты реформ и различных нововведений как в промышленности, так и в сельском хозяйстве. Ученый принимал непосредственное участие в качестве инженера в реализации некоторых из этих проектов. Так, в первой половине 80-х годов он много времени уделял проблеме откачки воды в рудниках Гарца, для чего изобрел специальные насосы. И хотя это предприятие не увенчалось успехом, ученый использовал свое пребывание на рудниках для минералогических и геологических исследований. Результатом их стало сочинение «Протогея» («Первоземля»), 1691 — одно из первых произведений, содержащих попытку научно истолковать вопросы происхождения и эволюции Земли. Оно было задумано Лейбницем в качестве введения в исторический труд, о котором он мечтал, и должно было носить заглавие «Рассуждение о том древнейшем доисторическом состоянии рассматриваемых областей, которое можно определить по данным природы» (при жизни Лейбница из этого произведения был опубликован только отрывок). Само его название, как и предполагаемая цель всего сочинения, свидетельствует о грандиозности универсалистских замыслов мыслителя, надолго опережавших его эпоху.

Политические интересы Лейбница во многом носили общегерманский, а кое в чем и общеевропейский характер. Иногда он пускал в ход свое блестящее перо публициста, как это произошло, например, в 1680 г., когда он написал памфлет «Христианнейший Марс», в котором дал сатирическое изображение Людовика XIV, олицетворявшего агрессивные стремления Франции. Важное место в кругу политических интересов Лейбница занимало стремление к объединению различных церквей и вероисповеданий. Наметившееся еще в майнцский период, это стремление составляло одно из главных направлений его политических мечтаний. В 1686 г. Лейбниц даже написал «Теологическую систему», которую хотел сделать теоретической основой для переговоров об унии различных христианских вероисповеданий в Германии (опубликована лишь в 1819 г.). Лейбниц-политик, отождествлявший европейскую культуру с христианской, в дальнейшем мечтал о вселенском соборе, который объединил бы в единое религиозное вероисповедание не только католицизм и различные

протестантские разновидности христианства, но и православие, господствовавшее в России.

Но богословская трансформация политических интересов Лейбница не должна закрывать от нас того, что главным их содержанием были просветительские стремления философа в условиях, когда религия была могучей идеологической силой, а церковь, несмотря на все изменения в ее положении, происшедшие в предшествующем веке, все еще обладала очень большим организационным и экономическим могуществом. Будучи на службе у ганноверских герцогов (затем курфюрстов), Лейбниц никогда не забывал об интересах общегерманского просвещения, которое, в его представлении, должно было выражаться прежде всего в организации научной работы. От нее ожидал он не только усиления государств, но и увеличения благ для их народов. Этому были посвящены переговоры, докладные записки, проекты, поданные Лейбницем некоторым правителям немецких государств. Иногда они приводили к успеху, как это было в 1700 г., когда возникло Берлинское научное общество, а Лейбниц стал его первым президентом (а за год до этого он был избран членом Парижской Академии наук). Но попытка организации аналогичного общества в Дрездене, столице Саксонского курфюршества, не увенчалась успехом. Еще больше усилий приложил Лейбниц для организации научного общества в Вене (куда он тоже неоднократно выезжал и где подолгу жил), столице Австрийской империи, формально возглавлявшей всю Германию. Но и здесь усилия Лейбница оказались тщетными.

Научно-организационные интересы и стремления великого ученого были столь интенсивны, что, даже находясь в Италии в 1689—1690 гг. (непосредственная цель этой поездки — сбор исторических документов), он содействовал организации физико-математической Академии в Риме, членом которой он тоже стал. Еще одно событие, происшедшее с Лейбницем в Риме, весьма показательно для просветительской направленности его деятельности. После того как философ-политик, имевший здесь множество встреч с церковными деятелями, посвятил поздравительную оду только что избранному тогда папе Александру VIII, ему, как предполагают, было предложено место хранителя Ватиканской библиотеки, которое в дальнейшем могло бы принести ему кардинальское звание. Однако для этого нужно было перейти в католичество, на что Лейбниц

не решился (к тому же это привело бы к серьезному изменению характера всей его деятельности). Но в своих беседах с деятелями римско-католической церкви Лейбниц стремился убедить их снять запрет с учения Коперника, а в монастырях ввести изучение естественных наук, которые, по его убеждению, нисколько не вредят делу благочестия. Стремясь к такому примирению науки и религии, философ в сущности защищал прежде всего интересы науки. Он приспосабливал не науку к религии, а стремился по возможности истолковать религию в свете науки.

В этой связи проясняются позиции Лейбница как раннего сторонника просвещенного абсолютизма. Монархи, как и другие носители власти, все больше нуждались в науке и были вынуждены тратить на ее развитие все больше средств. Чем проницательнее оказывался государь, чем глубже он осознавал настоятельные нужды своего государства, тем больше внимания и средств уделял он развитию наук и просвещению. Конечно, большинство монархов мало интересовались (или даже совсем не интересовались) наукой и философией по существу, а отдавали дань моде. И все же при дворах тогдашней Европы находились царственные особы, живо и иногда глубоко проникавшиеся такими интересами. Одна из них — прусская королева София-Шарлотта, предмет восторженного поклонения со стороны Лейбница, которого и она глубоко чтила. В значительной степени благодаря влиянию королевы ее супруг, прусский курфюрст Фридрих III издал декрет об учреждении научного общества в Берлине.

Особый случай улучшить мир с помощью науки представился Лейбницу, когда он познакомился с русским царем Петром I (это произошло в 1697 г.). Позже Лейбниц неоднократно встречался с русским владыкой. Философ проницательно увидел в нем государя, который, развивая науку и просвещение в собственной стране, оказывал услугу и всему человечеству. Лейбниц был принят на русскую службу в высоком звании тайного юстиц-советника с соответствующим окладом (в том же звании философ числился на ганноверской, бранденбургской и австрийской службе). Он составил для Петра множество записок и проектов относительно организации научных исследований в России, подготовил план создания Академии наук в Санкт-Петербурге (что было осуществлено уже

после смерти философа), предложил царю множество технических новинок и усовершенствований, представил различные экономические проекты.

Умер Лейбниц 14 ноября 1716 г. в Ганновере. На его смерть никак не откликнулись ни Берлинская Академия наук, президентом которой он был в течение ряда лет с момента ее организации, ни ученый мир Вены. Лондонское Королевское общество, большинство членов которого враждебно относилось к Лейбницу из-за ожесточенного спора о приоритете в открытии дифференциального и интегрального исчислений (спор этот повредил как Лейбницу, так и Ньютону и был совершенно бесплодным), тоже ни словом не обмолвилось о заслугах умершего немецкого ученого и философа. Только Парижская Академия наук в лице ее непременного секретаря, известного философа Фонтенеля, дала весьма высокую оценку заслуг Лейбница. С ходом времени выявлялась глубина его научных и философских идей, оказывавших все большее влияние на ученый мир. Впоследствии великий французский философ-энциклопедист Дидро писал в своей знаменитой «Энциклопедии», что для Германии Лейбниц стал тем, чем для Древней Греции были Платон, Аристотель и Архимед, вместе взятые.

Философское развитие Лейбница

В предшествующем обзоре деятельности Лейбница мы стремились охарактеризовать прежде всего ее научное содержание. Уже из этого обзора должно быть ясно, что универсалистские стремления ученого, глубоко интересовавшегося всеми главными отраслями научных знаний, естественных и общественных, не могли не иметь под собой объединяющую философскую базу. Лейбниц живо интересовался философией уже в студенческие годы, которые начались для него в пятнадцать лет. Большее влияние оказал на него тогда профессор Лейпцигского университета Якоб Томазий, к которому Лейбниц относился с почтением за то, что в его историко-философском труде проблемное содержание истории философии преобладало над эмпирическим описанием личности и трудов философов. Такая оценка работы своего учителя свидетельствовала о вдумчивости молодого мыслителя, который в последующие годы продолжал расширять и углублять свои историко-философские знания.

Как в этом, так и в последующих томах читатель встретится с именами и идеями едва ли не всех сколько-нибудь значительных философов и ученых от древности до дней Лейбница. Таких философов древности, как Демокрит, Эпикур, в значительной мере стоиков, и тем более таких крупнейших философов XVII в., как Гоббс и Спиноза. Лейбниц систематически именует «натуралистами». В большой статье «Ответ на размышления, содержащиеся во втором издании «Критического словаря» г-на Бейля... о системе предустановленной гармонии» автор одним из первых употребил эпохальный термин «материалисты» для обозначения направления, восходящего к Эпикуру, с одной стороны, и столь же важный термин «идеалисты» для обозначения направления, восходящего к Платону, с другой. Сам Лейбниц считает здесь, что его концепция предустановленной гармонии преодолевает односторонности обоих этих направлений. Однако в других случаях философ не скрывает своей принадлежности к направлению Платона, Сократа и Пифагора.

Философская родословная доктрины Лейбница, конечно, более сложна. Подводя некоторые итоги своего развития уже в конце жизни, философ писал в одном из писем к Николаю Ремону (1714), что он «стремился не только к созиданию системы, но старался откопать крупицы истины, погребенной под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое». Это и позволило ему, по его мнению. «продвинуться на несколько шагов вперед». К этому времени у Лейбница сложилась историко-философская доктрина, согласно которой различные философские учения отнюдь не представляют собой системы заблуждений, как считали многие философы, начиная с древности. В противоположность им Лейбниц «пришел к выводу, что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают». Только стремясь к тому, писал он в другом письме тому же адресату, чтобы извлечь крупицы золота из грязи и освободить свет из потемок, можно обрести «некую вечную философию» (philosophia perennis) [2].

[2] См. Die philosophischen Schriften Von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg Von C. G. Gerhardt. Dritter Band. Berlin 1887, S. 606. 607. 624—625 (в дальнейших ссылках: Герхардт, затем первая (римская) цифра указывает том, а вторая (арабская) — страницу издания).

В свете данного положения он определял свое отношение к философским учениям древности, средневековья и нового времени. Особенно подробно Лейбниц изучал крупнейших философов своей эпохи — Бэкона, Гоббса, Декарта, последователей последнего (особенно Мальбранша), Спинозу, Бейля, Локка и других. Необходимая сторона любой философской доктрины — критическое усвоение идей и учений прошлого и современности, — как видим, у Лейбница выражена весьма ярко. К названным выше именам философов, учения которых он, преодолевая, осваивал, следует добавить имя Аристотеля, олицетворения «вековечной философии», а также античных и современных Лейбницу (кембриджских) платоников некоторых схоластиков, а затем ренессансных натурфилософов и гуманистов. Имен же «натуралистов» XVII в. (которых Лейбниц именует иногда «материалистами», а также «новаторами») значительно больше, чем упомянуто выше. Критическое заимствование у многих из них стало у Лейбница глубоко творческим. Да оно и не могло быть иным, если учесть основательность и научную глубину Лейбница. Много раз читатель встретится на страницах его произведений со ссылками философа на последние данные и достижения естественнонаучной мысли его эпохи, в свете которых он переосмысливает различные учения и идеи, многократно сформулированные в философской традиции. В результате его собственная философская система (ядро которой составляло то, что с конца античности именовалось греческим термином «метафизика», т. е. наиболее умозрительное и максимально общее учение о сущем) оказалась в неразрывном единстве с естественнонаучными открытиями и положениями немецкого энциклопедиста. Это обстоятельство было специально подчеркнуто К. Марксом, который отметил, что «метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею» [3]. Не случайно Маркс прямо назвал в этом контексте только двух великих метафизиков (в указанном выше смысле), которые одновременно были гениальными естествоиспытателями и математиками, сделавшими эпоху своими открытиями. Этого нельзя сказать, например, о Спинозе, высоко ценившем

[3] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2. с. 141.

математику и естествознание, но не сделавшем в этих областях каких-либо открытий. Примерно то же можно отнести и к таким великим философам, как Бэкон, Гоббс и Локк. С другой стороны, творцы математического естествознания Галилей и Ньютон сформулировали немаловажные философские идеи, хотя и не разработали всеобъемлющих философских учений и систем. Ньютон специально подчеркивал свою неприязнь к метафизике. Это напоминание поможет читателю уяснить место Лейбница в кругу великих научных и философских имен его века.

Универсалистские научные стремления Лейбница, естественно, сочетались у него с антисхоластической методологией.

Так, еще в 1670 г. по поручению Бойнебурга Лейбниц издал сочинение итальянского гуманиста XVI в. Низолия «Антибарбарус», направленное против схоластической философии. Отношение к ней самого Лейбница не было однозначным. Однако в предисловии к этому сочинению (помещаемому в третьем томе данного издания) молодой философ недвусмысленно сформулировал свои требования к такому строю мышления, который отнюдь не был присущ схоластической философии, еще господствовавшей в университетах, но уже потерявшей интеллектуальный кредит (разумеется, у передовых представителей научно-философской мысли). В названном предисловии Лейбниц настаивает на том, что подлинно философский строй мышления должен быть ясным, понятным. Он не совместим с бессодержательными и темными словами и выражениями, не должен быть отягчен излишними специальными терминами. Такой строй в сущности аналитический, ибо подлинного философа (в данном случае следует иметь в виду и ученого, ибо эти понятия тогда, как правило, отождествлялись) отличает вдумчивое отношение к тем объектам и событиям, которые его интересуют. В этом отношении философ отличается от нефилософа, который мало чем интересуется и почти ничего не анализирует. Темнота речи подобает пророку или оракулу, но отнюдь не философу.

Отчетливость представлений и ясность мышления, отличающие истинного философа, должны найти себе выражение и в соответствующем языке, понятном для всякого, кто действительно интересуется данным вопросом. Таким языком, по убеждению Лейбница, менее всего может быть латинский, который использовали все схоластики

и который оставался основным языком философии и науки в его эпоху. Латинский язык, несмотря на его достоинства, не может быть вполне адекватным новому научному и жизненному содержанию. Вот почему у наиболее передовых народов Европы, англичан и французов, латинский язык, как язык науки и философии, все больше уступал место их национальным языкам. Язык произведений Лейбница в основном латинский или французский (последний начал тогда вытеснять латынь как язык международного общения). Но Лейбниц призывал и к развитию немецкого языка, на котором написал некоторые свои произведения.

Другая рано определившаяся черта лейбницевской методологии, тесно связанная с изложенной и несколько позже сформулированная им, состояла в требовании постоянно искать ясности в словах и пользы в вещах. Без ясности не может быть действительно истинного суждения, а без осознания пользы — никакого открытия. Ошибки большинства людей, по убеждению молодого Лейбница,— прямой результат неясности слов и бесцельности их опытов. Эти рационалистические стремления философа также раскрывают антисхоластическую направленность складывавшейся у него методологии.

Философское творчество великого энциклопедиста началось еще в студенческие годы, когда он под руководством своего учителя Якоба Томазия в 1663 г. написал «Метафизическую диспутацию о принципе индивидуации» — удивительное предвосхищение одной из руководящих идей его будущей философии. В майнцский же период своей жизни (в самом конце 60-х — начале 70-х годов) Лейбницем были написаны «Свидетельство природы против атеистов», «Письма к Якобу Томазию (о возможности примирить Аристотеля с новой философией)», «Письма к Гоббсу», «О первой материи» (читатель найдет их в данном томе). Знакомясь с этими работами, нетрудно прийти к выводу, что симпатии молодого Лейбница на стороне «новейших философов» и «натуралистов», которым при помощи понятий о движении мельчайших частиц вещества, имеющих ту или иную величину и фигуру, удалось объяснить множество явлений природы. Тем самым отпала необходимость в предположении существования неких скрытых духовных сил и прямого вмешательства божественного всемогущества для объяснения этих явлений, к чему в течение веков прибегали схоластики.

Но сами по себе успехи механистического, как мы говорим теперь, объяснения природы отнюдь не должны, по убеждению Лейбница, приводить к атеистическим выводам, к которым по существу пришли некоторые из «новаторов» (автор прямо называет Гоббса и намекает, по-видимому, на Спинозу). Первую из названных работ он начинает ссылкой на известные слова Фрэнсиса Бэкона о том, что только поверхностная философия (разумея под ней и всю совокупность научного знания) склоняет человека к безбожию, более же глубокое приобщение к ней с необходимостью снова приводит к признанию божественного всемогущества и религии. Для подтверждения этой идеи Лейбниц вскрывает ряд слабостей механистического истолкования природы. Он считает, что ни непроницаемость материальных частиц, ни их форма, ни, главное, движение не могут быть поняты без обращения к божественному всемогуществу. Противоположные постулаты античных атомистов немецкий философ отвергает как совершенно неубедительные.

Дальнейшее развитие этих идей мы находим в письме к Томазию. И здесь автор в общем разделяет позиции «новейших философов», которые природные изменения во всех их формах объясняют движением непроницаемых частиц вещества, он отвергает объективность чувственных качеств (названных в том веке вторичными), противопоставляет эти позиции, как ясные и плодотворные, воззрениям схоластиков, далеким от такой ясности. Схоластики, доказывает здесь Лейбниц, исказили подлинного Аристотеля. В понимании самого Лейбница, общефилософская (в особенности физическая) доктрина Аристотеля может быть интерпретирована механистически и не будет противоречить принципам новейшей философии.

Самый значительный вывод, к которому приходит здесь Лейбниц, состоит в том, что все сущее может быть объяснено исходя из четырех принципов: ума, пространства («первично-протяженного» бытия, имеющего три измерения и являющегося вместилищем всех вещей), материи («вторично-протяженного» бытия, обладающего физическим телом, характеризующимся непроницаемостью и сопротивлением) и движения («перемены пространства»). Особый упор Лейбниц делает на существовании ума, ибо только он представляет собой активную силу, которая производит конкретные вещи, создавая определенные отношения между пространством, движением и материей.

Разумеется, ум — синоним бога, притом бога абстрактного, философского, каким он стал уже у Аристотеля. Поэтому и теология, трактующая о действующей причине вещей, по существу не отличается у Лейбница от метафизики. В этом важнейшем пункте своей философской доктрины Лейбниц, подобно Декарту и другим рационалистам (в широком смысле этого термина) нового времени, резко разошелся с большинством схоластических философов средневековья, которые подчиняли метафизику теологии (особенно последовательно это делал Аквинат). Но можно считать, что философы-рационалисты восстанавливали здесь позицию Аристотеля, у которого теология как учение о боге-перводвигателе только аспект (хотя и важнейший) его «первой философии» (т. е. будущей «метафизики»). Рационалисты века Лейбница усиливали эту позицию, тесно связанную с развитием науки. Они переходили при этом к деистической трактовке бога, получившей широчайшее распространение среди «новейших философов». Строгий и мудрый («чудный») порядок, наблюдаемый в природе, с необходимостью убеждает, считает Лейбниц, что «она есть Божий механизм». Механистическое истолкование природных процессов в начальный период философского развития Лейбница было весьма прочным, несмотря на признание роли ума. Имея в виду данный период, Лейбниц впоследствии писал, что был тогда «более материалистичным» [4]. Впрочем, по-видимому, и тогда он четко осознавал свое отличие от таких, например, философов, как Демокрит и Гоббс, которых он называл «чистыми материалистами» [5]. В более поздней работе (относящейся к 1711 г.) Лейбниц писал о «новых философах», что они «по большей части слишком материалистичны» [6].

По мере углубления Лейбница в различные отрасли научного знания и осмысления им разнообразного опыта — в особенности политического — его активной и многосторонней жизни он все больше удалялся от механистической интерпретации бытия. Этот процесс продолжался примерно до середины 80-х годов. Известное представление о нем

---

[4] Наст. том, с. 286. Герхардт VII 303.
[5] Наст. том, с. 372. Герхардт VI 541.
[6] Наст. том, с. 398. Герхардт VI 589.

можно составить, ознакомившись с такими работами философа, как «Есть совершеннейшее существо», «Пацидий шлет привет Филалету», «Письма к Эккарду» и некоторых других. Но произведением, которое Лейбниц считал первым, достаточно полным и удовлетворительным изложением сложившейся у него философской системы, последовательно антимеханистической и идеалистической, стало «Рассуждение о метафизике», написанное в 1686 г. (опубликовано значительно позже).

В дальнейшем данная система претерпела сравнительно небольшие изменения, о чем читатель может судить по последующим работам Лейбница, помещаемым в этом томе. Все они сравнительно невелики по объему. Самое большое философское произведение Лейбница — «Теодицея», опубликованное при его жизни в 1710 г. Главное гносеологическое произведение Лейбница — «Новые опыты о человеческом разумении» (1705) — было написано как опровержение главного произведения крупнейшего английского материалиста и гносеолога того времени Джона Локка. Для уяснения принципов философской теории Лейбница к концу его жизни (1714—1716) чрезвычайно важна полемика Лейбница и Кларка по вопросам философии и естествознания. Кларк — английский философ и теолог, последователь Ньютона (от имени которого он в сущности и выступал). Их переписку, публикуемую в данном томе, во многих отношениях следует рассматривать (разумеется, письма самого Лейбница) как итоговое выражение его важнейших научно-философских идей.

Метафизика как основная компонента философской системы Лейбница

Переходя к рассмотрению собственно философской доктрины Лейбница, необходимо еще раз подчеркнуть, что в его столетии наиболее общие вопросы философии, включавшие все основные ее категории, выработанные в ходе многовековой истории философии, именовались метафизикой. Вместе с тем огромные успехи математического естествознания породили у некоторых философов и ученых своего рода «сциентистские» настроения и пренебрежительное отношение к метафизике. Лейбниц не только не разделял этих настроений, но решительно с ними боролся. Он был убежден в том, что знание различается по степени своей общности, ибо «существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия» [7]. Следовательно, метафизика — наиболее глубокий вид знания.

Один из важнейших аспектов защиты метафизики затронут в полемике Лейбница с Кларком. Следует напомнить, что тенденция эмпиризма в развитии знания проявлялась в Англии уже в эпоху средневековья и весьма усилилась у Бэкона, Гоббса и Локка. В это же время больших успехов достигли там и математические науки. Естественно, что в Англии, пожалуй, больше, чем в любой другой стране, проявлялось пренебрежение к метафизике. Кларк, выражавший мнение Ньютона, считал, что математические принципы, без которых стала невозможной подлинная, научная философия природы (Ньютон блестяще доказал это в своем главном труде «Математические начала натуральной философии», опубликованном в 1687 г.), сами по себе противоположны принципам атеистического материализма. В своем ответе на это утверждение Кларка Лейбниц указал на Демокрита и Гоббса, которые отнюдь не отвергали принципов математики, но вместе с тем признавали существование только телесных начал, т. е. были типичными материалистами. Желая углубить свою борьбу против материализма, Лейбниц подчеркнул, что «...не математические принципы в обычном смысле слова, а метафизические надо противопоставлять принципам материалистов» [8].

Таким образом, великий немецкий философ понимал, что мировоззренческую систему невозможно построить без понятий и категорий метафизики. «Хотя все частные явления,— писал он в «Рассуждениях о метафизике»,— могут быть объяснены математически и механически *тем, кто их понимает* (курсив наш. — *В. С.*), тем не менее общие начала телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер» [9], ибо «источник механики лежит в метафизике» [10].

Большой интерес представляет в этом отношении его небольшая статья «Об усовершенствовании первой философии и понятии субстанции» (1694), публикуемая в данном томе. Автор не просто защищает здесь метафизику против тех, кто видит свет только в «математических изучениях».

[7] Герхардт V 194.
[8] Наст. том, с. 433. Герхардт VII 355.
[9] Наст. том, с. 144. Герхардт IV 144.
[10] Герхардт III 607.

Он указывает также, что в действительности «люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и обольщаются мыслью, что понимают то, что научились только произносить» [11]. Следовательно, от метафизики в сущности не может освободиться ни один человек (хотя пользуется ею, конечно, в самой различной степени).

Все дело, однако, в том, *что это за метафизика*. Лейбниц считал устаревшими и во многом неудовлетворительными многие положения метафизических учений как прошлого, так и современности. «В этой области,— читаем мы в той же статье,— еще более, чем в самой математике, нужна ясность и достоверность, ибо математические истины в самих себе несут проверку и подтверждение, в метафизике же мы лишены этого преимущества» [12]. Она должна быть перестроена в соответствии с новыми открытиями в области естествознания, а равным образом в соответствии с теми методологическими познавательными принципами, которые Лейбниц считает единственно истинными.

Принципы рационалистической методологии Лейбница

Лейбниц — один из главных представителей рационалистического истолкования познания своего века. Суть такого истолкования состояла в том, что способность человеческого ума к достижению достоверных, всеобщих и необходимых истин считалась главной и даже решающей для процесса познания, тем, без чего познание просто невозможно. Отнюдь не отвергая значения опыта, рационалисты отводили ему второстепенную роль в достижении знания. Опыт необходим для подтверждения истин, открывающихся уму, он служит поводом к многообразным открытиям, но самих этих открытий и, главное, всеобщих и необходимых истин, без которых невозможны не только открытия, но и вся сфера интеллектуальной жизни человечества, в процессе опыта достичь невозможно. Противоположное гносеологическое направление, представленное Бэконом, Гоббсом и Локком, напротив, энергично подчеркивало роль разнообразных форм опыта как решающего фактора в достижении знаний. Это направление называют эмпиризмом, более частное проявление которого составлял в ту эпоху сенсуализм, подчеркивавший зависимость всего состава наших знаний от деятельности внешних чувств.

[11] Наст. том, с. 244. Герхардт IV 468.
[12] Герхардт IV 469.

Зарождение этих главных гносеологических направлений можно проследить уже в античности, но только в новое время они приобретают, можно сказать, форму классической противоположности. При этом эмпиризм отражал прежде всего успехи опытно-экспериментального естествознания, а рационализм — не менее значительные успехи в развитии математических знаний. Крупнейшим из великих рационалистов столетия был Рене Декарт (1596—1650), сыгравший громадную роль в развитии философской мысли. Не одобряя всех положений рационалистического метода Декарта, Лейбниц тем не менее не мог просто пройти мимо них и должен был во многом на них опираться.

Наиболее общие положения рационалистического метода в его картезианской формулировке состояли в требовании досконального анализа исследуемых вопросов (или предметов), осмысления результатов анализа до предельной ясности, не допускающей никаких сомнений в их истинности. Исходные положения трактовались как интуитивные, как исконное достояние самого мыслящего ума. От них начиналась непрерывная цепь дедуктивно-логического следования к более частным положениям, истинам. Интуиция, в которой, как полагал Декарт, концентрируется естественный свет, с необходимостью присущий самому человеческому уму, представляет собой центральное положение рационалистической методологии. Вместе с тем оно увязывает данную методологию с более широкой философской традицией, идущей от античности, традицией, согласно которой человеческий разум как носитель интуитивных истин представляет собой высшую инстанцию познавательной деятельности, но уже в силу этого сам не поддается никакому объяснению.

Внечувственный характер человеческого разума, как это представлялось множеству философов, начиная с Парменида, делал его определяющим источником метафизики. Ведь ее категории и понятия претендовали не только на всеобщность и, так сказать, тотальность, но и на вечность, непреходящность. Внеисторизм, агенетизм понимаемого таким образом разума был прямым результатом его внечувственного истолкования. Тем самым метафизика как сугубо умозрительное учение о наивысших принципах

как философии, так и всякого знания вообще выявляла и свое антидиалектическое содержание.

Лейбниц во многом изменил рационалистическую методологию Декарта. Дальнейшее проникновение в методы математического естествознания, глубокие открытия в области самой математики, в особенности же логические изыскания немецкого философа делали такое изменение неизбежным. По сравнению с Декартом у Лейбница возрастает *аналитический компонент* рационалистической методологии, которая им более четко осмысливается и более тесно увязывается с положениями логики. Мы убеждаемся в этом, рассматривая центральное положение данной методологии — ее понимание интуиций как исходных оснований всякого знания.

Картезианская формула интуиции как понятия «ясного и внимательного ума», не оставляющего никакого сомнения в своей истинности в силу самой этой ясности, заключала в себе немалую долю субъективизма вследствие довольно широкой неопределенности того, что следует считать «ясным и отчетливым». Согласно же Лейбницу, интуитивные истины — это те *первичные* истины, которые основываются на *законе тождества*. Их выражают *аналитические суждения*, в которых предикат только раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта, но становящиеся совершенно очевидными в понятии предиката. Таким образом, тождество субъекта и предиката — не только актуальное, но и потенциальное — в аналитических суждениях составляет довольно простой логический механизм, освобождающий интуитивные истины от всякого субъективизма.

К этим истинам, основывающимся на законе тождества, тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, которые основываются на логическом *законе противоречия*. Он показывает, что в математических истинах связь субъекта и предиката является необходимой, ибо нечто противоположное такой связи мыслить невозможно. В силу этого математические истины, в достижении которых интуиция перерастает в дедукцию, легко сводимы к аналитическим суждениям. Такие истины присущи самому разуму, с опытом они совершенно не связаны и уже в силу этого выступают как истины необходимые, вечные, полностью не зависящие от тех многообразных изменений, о которых непрерывно свидетельствует человеческий опыт. *Разумные*, или *вечные*,

истины логико-математического типа далеко не всегда выражают то, что действительно существует. Они позволяют поэтому мыслить прежде всего то, что возможно, непротиворечиво.

Но существует и огромная сфера опыта, без которого невозможна ни наука, ни сама жизнь. «В настоящем нашем существовании внешние чувства необходимы нам для того, чтобы мыслить... если бы мы совсем не имели чувств, мы совсем не мыслили бы» [13]. Многообразные факты в сфере опыта всегда действительны, но любой из них может как существовать, так и не существовать. Мыслить противоположное любому факту опыта всегда возможно. «Чувства могут до некоторой степени показать нам то, что есть, но не дают нам знать того, что должно быть и не может быть иначе» [14]. Закон противоречия в сфере опыта не может привести нас ни к каким значительным выводам. В противоположность вечным, разумным истинам как истинам необходимым опытные истины определяются Лейбницем как *истины факта*, которые всегда носят более или менее *случайный* характер.

Но научное осмысление опыта тем не менее возможно. Оно основывается на законе *достаточного основания*, который Лейбниц первым осмыслил во всем его значении, сформулировал и признал важнейшим логическим законом, не менее существенным, чем законы тождества и противоречия. Согласно этому закону, все существующее и происходящее существует и происходит на основании чего-нибудь. Ученый, исследующий факты опыта, обязан раскрыть зависимость тех или иных фактов от других фактов и в результате своего исследования установить определенные правила. Конечно, такое познание в отношении своей всеобщности далеко не достигает статуса вечных и необходимых истин логико-математического типа. Истины факта, достигаемые в таком познании, носят более или менее случайный характер. Но в определенном смысле оно более важно, чем область вечных истин, хотя бы потому, что значительно шире ее. В этой связи необходимо отметить, что рационалистический метод Лейбница менее априористичен, чем метод Декарта. В нем большую роль играет опытное начало, экспериментальный фактор.

Закон достаточного основания, как основной закон

---

[13] Герхардт VI 497.
[14] Герхардт VI 495.

опытного естествознания, стал логическим обоснованием принципа *причинности, каузальности.* Размышляя над этим законом, устанавливая его отличие от законов тождества и противоречия, Лейбниц одним из первых подчеркнул огромное значение исследования *степеней вероятности* в человеческом знании. В этой связи в «Новых опытах о человеческом разумении» он писал о необходимости создания логики вероятности, которая смогла бы в огромной степени усовершенствовать «искусство изобретения».

Но сколь бы ни велика была ценность истин факта, все же эта ценность скорее практического свойства. В теоретическом же отношении истины разума много выше их. Вечные истины невозможно мерить случайными истинами (и тем более свести первые ко вторым). Напротив, теоретическая ценность истин разума прямо пропорциональна той степени аналитичности, какая здесь возможна. И поскольку полная аналитичность достигается только в одноименных суждениях, основывающихся на законе тождества, именно в сведе́нии к ним Лейбниц видел идеал всякой теории. На путь такого сведения всегда встает ученый, исследующий сложнейшие связи, существующие в необъятной сфере случайных истин. Но бесконечная сложность условий, существующих в этой сфере, никогда не позволяет ему завершить свой анализ и довести его до конца. Будучи не в силах довести анализ до самых первых, совершенно необходимых истин, он ограничивается тем, что доводит его до более или менее общих положений.

Рационалистическое содержание закона достаточного основания, который в принципе выступает в качестве закона эмпирического исследования, очевидно из сказанного выше. Но это содержание еще более очевидно, если иметь в виду второй аспект того же закона, поскольку под фактами можно понимать не только предметы и события внешнего опыта, но и мысли самого субъекта, в особенности те или иные его суждения. В этом втором смысле закон достаточного основания иногда называют законом достаточного *обоснования*, ибо ни одно из наших заключений не может, точнее сказать, не должно быть, произвольным, а должно быть строго обоснованным. Убедительность любой мысли, суждения, вывода прямо пропорциональна их обоснованности, для реализации которой привлекаются все логические законы и правила.

Для методологии Лейбница, как и для рационализма его эпохи вообще, весьма характерно, что упомянутые аспекты данного закона различались слабо. Анализ фактов и событий внешнего мира, с одной стороны, и анализ самих мыслей с точки зрения их обоснованности — с другой, обычно отождествлялись, что приводило и к отождествлению реальной причины того или иного события с логическим основанием соответствующей ему мысли. Эта важнейшая особенность рационалистической методологии века Лейбница обычно определяется термином «панлогизм» (в несколько иной форме она проявлялась и в последующем).

Таковы основные положения методологии лейбницеанства. Конечно, она значительно богаче и сложнее, чем нарисованная выше схема. Однако для нашей цели — последующего рассмотрения его метафизики — названных принципов его методологии в целом достаточно. Весьма дифференцированный характер данной методологии свидетельствует о глубине проникновения гениального философа в структуру знания. Она многое объяснила, но само знание, увы, было для философа необъяснимо. Такому объяснению (хотя и не только ему) служила разработанная им метафизика.

В отличие от эмпирико-сенсуалистического истолкования познания его рационалистическая интерпретация сильнее подчеркнула значение субъекта, человеческого духа, логического мышления как носителя и источника познания. По сравнению с другими рационалистами его века Лейбниц наиболее глубоко постиг творческую суть процесса познания. Оно невозможно без рефлексии, самопознания, считал он, без сознательного самоуглубления субъекта в свою внутреннюю познавательную деятельность. «Думать о каком-нибудь цвете и сознавать, что думаешь о нем,— говорит философ,— две совершенно различные мысли, точно так же, как сам цвет отличается от меня, думающего о нем» [15]. Рефлективное самоуглубление субъекта философ определил латинским термином *апперцепция* (apperceptio). Более простое состояние человеческого духа, не сопровождаемое рефлексией, он называл другим латинским словом — *перцепция* (perceptio), т. е. восприятие (и одновременно представление), соответствующее ощущению и чувству и присущее не только человеку.

[15] Герхардт VI 493.

Конечно, с точки зрения рационалистической гносеологии наибольшую ценность представляет апперцепция, но она далеко не всегда присуща человеку. Апперцепция характеризует активность человеческого сознания, достигающего вершин познавательной деятельности. Более упрощенный и прямолинейный рационализм Декарта в сущности сводил человеческое сознание именно к таким состояниям. Лейбниц же понимал, что вся сфера сознания отнюдь не может быть сведена к апперцепции, к самосознанию. Хотя по содержанию это самая интенсивная форма сознания, по объему это скорее его меньшая часть. Бóльшую же часть сознания составляют так называемые *малые перцепции*, незначительные восприятия, характеризующие латентное, бессознательное состояние человеческой психики. Особенно очевидным образом они проявляются, например, во время сна, хотя и не только в этом состоянии сознания.

Вместе с тем человеческое сознание — глубоко целостная система, все элементы которой многосторонне взаимодействуют друг с другом. При этом предельная активность апперцепции составляет сердцевину и цель такого взаимодействия. Все низшие проявления сознания должны получать свое обоснование с этих телеологических позиций через высшие его формы.

Огромной важности вывод, следующий как из методологических, так и из психологических воззрений Лейбница, состоит в принципиальном положении, согласно которому *субъект богаче объекта*. Если эмпиризм и в особенности сенсуализм, настаивая на обратном, так или иначе пытались вывести как познание, так и сознание из опыта, в конечном итоге из внешнего мира, то рационализм, особенно в его лейбницевской форме, считал такого рода выведение совершенно неприемлемым. Этим и объясняется, почему Лейбниц решительно примкнул к платоновской традиции, согласно которой формы человеческого познания и сознания совершенно независимы от внешнего мира и представляют собой нечто врожденное человеческому духу (или душе).

В полемике с Локком Лейбниц отверг древний сенсуалистический принцип, гласящий, что нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувстве (nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu). Он отверг и соответствующее этому принципу истолкование человеческой души как некоей изначально чистой доски (tabula rasa), на которой последующий опыт пишет свои все более усложняющиеся письмена. По убеждению Лейбница, образ чистой доски совершенно неприменим к человеческой душе и сознанию, даже в самом начале жизни человека. Его познавательная деятельность даже в условиях самого простого опыта с необходимостью предполагает наличие некоторых принципов, делающих возможным его осмысление. Отсюда остроумное дополнение, которое Лейбниц внес в приведенную выше формулу сенсуализма: нет ничего в разуме, чего ранее не было бы в чувствах... кроме самого разума (nisi intellectus ipse), который не выводим ни из каких чувств! Развивая картезианскую концепцию врожденности важнейших принципов знания, Лейбниц вместо исконного сенсуалистического образа человеческой души как чистой доски ввел сравнение ее с глыбой мрамора, прожилки которого намечают формы будущей статуи. Чувственный опыт совершенно необходим в познавательном действии души, но лишь для реализации потенциальных возможностей, искони заложенных в ней.

Метафизика как учение о субстанции и боге

Мы рассмотрели главные предпосылки и проблемы, для решения которых Лейбниц воздвиг здание своей метафизики. Она была призвана обобщить всю сферу уже познанного и одновременно объяснить то, что в данную эпоху еще не могло быть познано. Например, Лейбниц подчеркнул, что «возникновение животных остается так же необъяснимым... как и возникновение мира» [16]. Возникновение же сознания и факты человеческого познания, особенно в его высших формах, оставались тем более необъяснимыми.

Основными категориями метафизики Лейбница следует признать *категорию субстанции* и *категорию бога*, они тесно связаны между собой. Выше мы констатировали, что теология как учение о боге подчинена у Лейбница метафизике. Его теология поэтому редко перерастает в христианское богословие (реже, например, чем это имело место у Ньютона), хотя многозначное, синкретичное и аморфное понятие бога употребляется им очень часто и в самых различных контекстах.

Многозначность же данного понятия, унаследованная метафизикой от теологии (а следовательно, и от религии),

[16] Наст. том с. 456. Герхардт VII 377.

объединяется *мистифицирующей* его функцией, которая для христианства — а в сущности и для любой монотеистической религии — является основной, определяющей. Суть данной функции состоит в подчеркивании тотальной непознаваемости мира, во всемерном ограничении возможностей человеческого познания, в усилении его тенденций к агностицизму, в объявлении еще не познанного принципиально непознаваемым, в набрасывании покрова таинственности на всю сферу действительности — природной и тем более человеческой. Столь фундаментальная функция понятия бога объясняет, почему и Лейбниц в своей метафизике связывал с этим понятием все необъяснимое, еще не познанное наукой того времени, и тем более то, что он вообще считал непознаваемым. Область же того, что уже было познано и так или иначе зафиксировано в науке, и того, что Лейбниц считал принципиально познаваемым, он стремился увязать с категорией субстанции.

В религиозно-философских направлениях, оппозиционных по отношению к господствовавшим в Европе христианским вероучениям, преобладали две основные концепции бога — *пантеистическая* и *деистическая*. Первая из них, сформулированная в античности и составлявшая могучее направление средневековой религиозно-философской мысли, получила наибольшее распространение у множества передовых философов Ренессанса. Она оставалась весьма влиятельной и в XVII в., хотя и была тогда сильно потеснена деистической доктриной.

Суть пантеизма сводилась к максимальному приближению бога к природе и человеку, причем обезличенный бог сохранялся как особое бытие. Мистический пантеизм, растворявший в боге природу и погружавший в него человеческие души (иногда это воззрение называют панентеизмом), со времен средневековья составлял идейную основу оппозиционных и даже революционных движений наиболее активных слоев народных масс. Отсюда враждебность по отношению к пантеизму идеологических представителей правящих классов. В философии эпохи Возрождения господствовал натуралистический пантеизм, рассматривавший бога в качестве природной субстанции. Крупнейшим представителем этого направления в XVII в. был Спиноза, который по сути доводил пантеизм до материализма.

Как в античности, так и в эпоху Ренессанса пантеизм выражал *органистическое* направление философской мысли, проводившей аналогию между организмом (не только человеческим, но и животным) и социальной жизнью людей, с одной стороны, и всей остальной природой — с другой. Мы увидим в дальнейшем, что Лейбниц развивал близкое к этому направлению виталистическое представление о субстанции и о природе в целом. Казалось бы, эта виталистическая концепция должна была толкнуть его в сторону пантеизма. Но социальное содержание последнего, материалистическо-атеистические выводы, сделанные из него Спинозой и получившие тогда в Западной Европе значительное распространение, а также ряд принципов учения самого Лейбница о субстанциях превратили философа в противника пантеизма. В своих произведениях он систематически выступает против него.

Наиболее характерна в этом отношении небольшая статья Лейбница «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» (1702) (помещается в данном томе). Объектом его критики становится здесь понятие бога как единого мирового духа, в котором бесчисленные души тонут как капли в океане. Безликость такого духа обезличивает и связанные с ним души, лишает их индивидуальности и неповторимости личностного начала. А это находится в противоречии с плюралистическим учением Лейбница, согласно которому действует не только бог, но и все субстанции. Ошибка Спинозы в том, что он довел до крайности учение, отнимающее у тварей силу и действие.

В других своих работах немецкий философ отвергает платоновско-неоплатоническую, пантеистическую по своей сути идею *мировой души*, оживотворяющей вселенную. По-видимому, ее деятельность представлялась ему связанной с чувственным познанием.

Не приемля пантеизм, Лейбниц примкнул к *деистическому* направлению передовой философской мысли. Выше была отмечена эта его позиция еще в работах майнцского периода, когда она вполне гармонировала с механистическими принципами истолкования природы (хотя и опиралась на Аристотеля, абстрактное учение которого о боге предвосхищало деизм новой философии). По сравнению с ортодоксальными христианскими вероучениями (а сюда можно было бы присоединить также мусульманское, иудаистское) деизм сводил функции бога в мире к минимуму. Он приводил к так называемой *естественной религии*,

главное содержание которой сводилось к морали. Лейбниц неоднократно объявлял себя сторонником естественной религии, получившей значительное распространение в образованных кругах Западной Европы.

Во введении к основному своему опубликованному произведению «Теодицее» он подчеркнул, что стремился здесь показать, как Иисус Христос возвел естественную религию в закон и сообщил ей авторитет общественного догмата. Христос якобы один сделал то, что тщетно старались осуществить многие философы. Стремясь к философскому толкованию христианского вероучения, Лейбниц, таким образом, объявлял его чуть ли не главной разновидностью естественной религии.

Немецкий философ, по всей вероятности, видел в ней основу будущего объединения различных христианских вероисповеданий. Несмотря на всю свою осторожность и дипломатичность, Лейбниц делал в этой связи и антиклерикальные выпады. Так, например, он писал: «Давно уже известно, что желавшие уничтожить естественную религию и свести ее к религии откровения — как будто разум тут ничему не может научить — считались, и не без основания, людьми подозрительными» [17].

По известному выражению К. Маркса, для материалистов (например, Толанда и последующих английских и некоторых французских деистов) деизм представлял собой «не более, как удобный и лёгкий способ отделаться от религии» [18]. Для идеалиста же Лейбница деизм открывал возможность сосуществования с господствовавшими религиями и представлял, как он думал, удобную платформу для их объединения.

Преимущество деизма перед пантеизмом — с точки зрения согласования первого с официальными религиозными вероисповеданиями — состояло в утверждении *внеприродности* божественного существа. Лейбниц систематически подчеркивает эту внеприродность: «Сверх мира или собрания конечных вещей есть некоторое Единое Существо, правящее им...» [19] Его сверхприродность открывала возможность известного согласования его деятельности с творящей деятельностью сверхъестественного и личностного христианского бога. Правда, последний в течение

[17] Герхардт V 617.

[18] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, с. 144.

[19] Наст. том, с. 282. Герхардт VII 302.

весьма краткого времени создал (притом из «ничего») весь природный и человеческий мир. Лейбницевский же бог, как увидим, творит многообразные субстанции.

Творящую деятельность бога Лейбниц нередко обозначает словами «фульгурация» и «эманация», т. е. излучение и истечение. А эти слова обычно употреблялись в неоплатоновско-пантеистической традиции, которая в противоположность традиции монотеистическо-креационистской настаивала на вневременном происхождении, а не на одноактном творении всего многообразия мира сверхприродным божественным существом. Следовательно, несмотря на все свое неприятие пантеизма, Лейбниц все же отдал ему некоторую дань.

Оставаясь сверхприродным существом, бог, вместе с тем, обладает, согласно «Монадологии», тремя главными функциями, ибо в нем следует различать «могущество, которое есть источник всего, потом знание, которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, волю, которая производит изменения или создания...» [20]. В соответствии с традиционной и официальной христианской креационистской позицией первым атрибутом бога здесь провозглашается могущество, а знание (как собственно интеллектуальный атрибут) фигурирует на втором месте. Фактически же именно этот атрибут бога является для Лейбница главным.

Мистифицирующая функция понятия бога, будучи основной его функцией в любой религии (если, разумеется, рассматривать бога в аспекте гносеологии), не была единственной и исчерпывающей. Не могли не получить свое отражение в понятии бога и познавательные успехи человека. Отсюда другая функция понятия бога, которую можно назвать *интеллектуализирующей*, призванной в принципе укреплять познавательные усилия человека.

Эта функция, которая для религии представляет, так сказать, неизбежное зло, рационалистической философией, напротив, нередко выдвигалась на передний план. Уже античные философы, начиная с Ксенофана, подчеркивали познающий ум как главную компоненту единого божественного существа. В монотеистических религиях, утвердившихся в странах Средиземноморья на исходе античности и господствовавших в средневековье, мистифицирующая функция бога как абсолютного всемогущего существа,

[20] Наст. том, с. 421. Герхардт VI 615.

противопоставленного природе и человеку, выражалась его волевыми атрибутами. Оппозиционная же по отношению к этим религиям (христианской, мусульманской и иудейской) философия, рационализируя понятие бога, стремилась всемерно усилить интеллектуализирующую его компоненту. Такие философы мусульманского мира, как аль-Фараби, Авиценна и Аверроэс, приравнивали божественную волю к божественному уму, чтобы укрепить уверенность человека в успешности его познавательных усилий в деле постижения результатов творчества бога, запечатленных в природно-человеческом мире. В европейской философии средневековья формулировались аналогичные философские доктрины (например, Сигером Брабантским).

Следует также заметить, что если в пантеистической традиции бог сохранял некоторые сенситивные свойства, то в деистической была достигнута максимальная десенсуализация божественного существа и его деятельности. В деизме XVII в., развивавшемся в условиях прогресса математических, механических и других знаний, под влиянием которых мир все больше уподоблялся огромному механизму, интеллектуализирующая функция бога многократно возросла. Совершенно закономерно, что к деизму и примкнул такой сугубый рационалист, как Лейбниц.

Познавательной функцией, хотя и в различной степени, наделены все субстанции. Однако бог как верховная субстанция во много раз выше их всех, ибо он «видит мир не только так, как они его видят, но и совсем иначе еще, чем все они»[21]. Интеллектуализирующая функция понятия бога отражена и в том словосочетании, которым чаще всего обозначает его Лейбниц,— Надмировой Разум (Intelligentia Supramundana). Весьма близкий аристотелевскому абстрактно-философскому богу по этому важнейшему признаку лейбницевский бог в отличие от своего древнего прототипа, подобно любому деистическому богу XVII—XVIII вв., обладает минимумом творящих функций (имеющих, однако, решающее значение) — бог творит субстанции, которые определяют бесконечно многообразный мир вещей. В отличие от христианского бога, который не только некогда создал мир, но и со временем вернет его в небытие, лейбницевский, по всей вероятности, далек от таких намерений, ибо «начало мира не противоречит

[21] Наст. том, с. 139.

бесконечности его длительности a parte post, т. е. в последующем»[22].

Бог полностью реализует чистое познание, которое не удается осуществить человеческому духу, поскольку он с необходимостью отягчен чувственностью и бо́льшая часть его истин — случайные истины факта. Бог же лишен всякой чувственности, он та единственная, внеприродная субстанция, которая не нуждается ни в какой телесной оболочке (здесь бог Лейбница снова приближается к аристотелевскому). Такой бог списан в сущности с высших функций человеческого духа и представляет собой их абсолютизацию. Но именно в силу этой абсолютизации «бог постигает вещи непосредственно», он «познает вещи, потому что непрерывно их производит»[23]. Творение богом вещей (его «могущество») — прямое следствие их абсолютного знания. То, чего не в состоянии совершить никакой человеческий ум,— прояснить бесконечное количество случайных истин, до конца проанализировать их и довести до статуса необходимых истин, основывающихся на законе тождества,— возможно только для бога. «Только высший Разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия»[24].

С другой стороны, с мистифицирующей функцией понятия бога, утверждающей тотальную непознаваемость мира, неразрывно связана *проблема чуда,* исконная проблема монотеизма и его теологии, ставшая в эпоху Лейбница и философской проблемой.

Представления о чуде всегда отражали непознанность множества явлений природного и человеческого мира. В меру этой непознанности такого рода явления приписывались прямому действию божественного всемогущества. При этом теологическая мысль объявляла непознанность *непознаваемостью,* скрывающей от человека загадочную волю божественного существа. Но прогресс научного познания все более уменьшал сферу непознанного. Передовая рационалистическая философия XVII в. настаивала на полной познаваемости мира и объявила войну «чуду». Один из наиболее радикальных ее представителей, механистический материалист Спиноза, в качестве одного из

[22] Наст. том, с. 488. Герхардт IV 440; VII 408.
[23] Наст. том, с. 454. Герхардт VII 375.
[24] Герхардт V 50.

решающих принципов объяснения мира провозгласил принцип, согласно которому все может и должно быть объяснено детерминистически, а поэтому чудо — будет ли оно противоестественно или тем более сверхъестественно — есть чистый абсурд.

Лейбниц отнюдь не материалист. Природа для него «есть не что иное, как некоторая привычка Бога» [25]. Но в сущности это выражение не более чем метафора, за которой скрыто детерминистическое содержание. В рационалистической концепции Лейбница детерминизм получил глубокое методологическое обоснование в принципе достаточного основания. Умелое применение последнего «способствует исчезновению... фантастических измышлений» [26], которые с необходимостью связаны с представлениями о чудесах. И вообще, подчеркивает великий рационалист, «в философском объяснении» необходимо «по возможности избегать всего того, что превосходит природу созданных вещей. Иначе не было бы ничего более легкого, чем объяснить причину всего простым введением божества (Deum ex machina), не заботясь больше о выяснении природы вещей». Чудом, или сверхъестественным, мы называем редко наблюдаемые события, в действительности же чудо существует «лишь по видимости и по отношению к нам» [27]. Естественное, по убеждению Лейбница,— это все то, что зависит от уже познанных законов и правил. Все, что ими объяснить нельзя, люди часто склонны объявлять сверхъестественным и чудесным. Между тем «Бог ничего не делает без основания» [28], пусть нами еще и не уясненного. Как увидим, центральный в метафизике Лейбница принцип предустановленной гармонии, выражающий познавательно-рационалистическую сущность бога, совершенно исключает чудеса.

Но все ли объяснимо в природе и тем более в человеческом мире? Материалистический ответ Спинозы, приведенный выше, был утвердительным. Идеалистический ответ Лейбница иной. В сущности его бог раздвоен. Его руководящие функции полностью все же не определяются познавательными, потому что «Бог при своей бесконечности никогда не может быть познан вполне» [29]. Сам он все

[25] Наст. том, с. 130. Герхардт IV 432.
[26] Наст. том, с. 481. Герхардт VII 402.
[27] Наст. том, с. 497. Герхардт VII 416.
[28] Наст. том, с. 451. Герхардт IV 431.
[29] Наст. том, с. 412. Герхардт VI 606.

знает, ибо способен завершить бесконечный анализ причин и действий, оснований и следствий, но человек, лишенный этой возможности, не может понять бога во многих его действиях. Конечно, немецкий философ глубоко интеллектуализировал бога, но такая интеллектуализация не могла быть доведена им до конца. Поэтому, согласно Лейбницу, многое остается необъяснимым в природно-человеческом мире. И необъяснимо прежде всего то, что должно объяснять все его явления и процессы,— происхождение и деятельность субстанций. Область чудесного тем самым не может быть устранена полностью. Мистифицирующая, собственно религиозная функция понятия бога берет здесь верх над его интеллектуализирующей, собственно философской функцией.

«В истинной философии и здравой теологии,— поясняет Лейбниц эти положения своей метафизики,— следует различать между тем, что объяснимо природой и силами созданных вещей, и тем, что объяснимо лишь силами бесконечной субстанции. Надо признать бесконечную дистанцию между действенностью Бога, превосходящей естественные силы, и действиями вещей, которые совершаются по законам, вложенным в них Богом, и к соблюдению которых он сделал их способными в силу их собственной природы, хотя и при своем содействии» [30].

Однако в русле деистической традиции, к которой примкнул Лейбниц, развивалась не столько мистифицирующая, сколько интеллектуализирующая функция понятия бога, призванная укрепить человека в его стремлении к познанию действительности — природной и человеческой, тогда как мистифицирующая функция выдвигала на первый план волевой компонент божественного интеллекта, оставляя в тени собственно разумный. Результатом такого истолкования божественной деятельности был *провиденциализм*, иррационалистическое истолкование действительности, которое подчеркивало непрерывное вмешательство бога в мир природы и человека, переполненного вследствие этого чудесами, т. е. такими проявлениями божественной деятельности, которые недоступны конечному человеческому разуму.

Эта влиятельная традиция богословско-философской мысли в средневековой Западной Европе была связана преимущественно с августианским направлением, осно-

[30] Наст. том, с. 498. Герхардт VII 417.

ванным на платонизме. Потесненное в XIII—XIV вв. томизмом, ориентированным на теологизированный аристотелизм, в XVI — XVII вв. августианство приобрело большую влиятельность в протестантских кругах (в то время как томизм оставался официальной философией католицизма).

Самая яркая философская форма августинизма XVII в.— окказионализм (можно перевести как «философия случайности»). Его крупнейшие представители — правые картезианцы Гейлинкс и Мальбранш, а также теолог Арно. На страницах этого и последующих томов читатель неоднократно встретит полемику Лейбница с ними. В противоположность окказионалистам он систематически подчеркивал разумность божественного существа, указывал на мудрость как определяющий атрибут божественной деятельности, акцентируя таким образом познавательную функцию понятия бога.

Истолковывая интеллектуально-познавательную деятельность божества (а также высших небесных разумных духов, приближающихся к нему, так называемых интеллигенций), теолого-философская тенденция средневековья выделяла в основном ее интуитивную сторону. Это истолкование основывалось в конечном счете на абсолютизации интуитивного момента в человеческом познании. Нарастание элементов научного знания приводило рационалистически мысливших философов, склонявшихся к деизму, к стремлению увидеть в божественном духе не только разумно-интуитивную сторону (intelligentia, intellectus, raison, vernunft), но и сторону дискурсивную, рассуждающую (ratio, entendement, verstand). Со всеми этими понятиями, переведенными как «интеллигенции» («разумные духи»), «интуиция», «разум», «разумение», «рассудок» и другими, производными от них, читатель неоднократно встретится на страницах сочинений мыслителя.

Наиболее общее гносеологическое выражение интеллектуализирующая функция понятия бога нашла у Лейбница (в полном соответствии с предшествовавшей многовековой традицией) в представлении, согласно которому в божественном разуме заключен источник вечных истин — наиболее общих идей, не подверженных тлетворному воздействию времени. Совокупность этих интеллектуализированных и онтологизированных абстракций и составляет сущность понятия бога как последней причины мира, как абсолютного существа, которое «само в себе» носит

«основание своего бытия» [31]. Здесь сформулирован вариант так называемого онтологического доказательства бытия бога, который отождествляется с наиболее общим (коренящимся в человеческом уме) понятием духовного абсолюта. В рационалистической метафизике Декарта, Спинозы и Лейбница это понятие актуальной бесконечности представлялось наиболее ясным понятием, выражавшим суть бога, который «есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция» [32]. Интеллектуализирующая сторона понятия бога тем самым фактически отождествляется с понятием субстанции, которое нам и предстоит теперь рассмотреть.

Понятие субстанции рождается, можно сказать, вместе с философией (но, разумеется, не сам этот латинский термин, возникший в поздней античности), ибо с первых своих шагов философия стремится установить то неизменное начало, которое смогло бы объяснить все бесконечное многообразие непрерывных изменений и превращений, наблюдаемых в природно-человеческом мире. Эта первостепенная категория прошла затем через всю историю философии, став у Аристотеля по существу главной категорией метафизики. Лейбниц дал такое обобщенное толкование понятия субстанции: «В самом теле и даже во всякой субстанции существует естественное постоянство, противящееся изменению» [33].

Метафизика Декарта обосновывала существование двух субстанций — материальной и духовной (бог возвышался над ними, объединяя их деятельность). Первая из них была призвана объяснить все явления и законы телесного мира, а вторая — сферу человеческой мысли, совершенно необъяснимую, по Декарту, законами телесного мира. Спиноза сделал попытку объяснить и те и другие явления с помощью понятия единственной субстанции, которую он отождествлял с богом. Лейбниц считал неудовлетворительным как картезианское, так и спинозистское истолкование субстанции. Одна из важнейших причин этого — отказ Лейбница от механистической трактовки материи и почти всего живого мира, которая столь последовательно была проведена в картезианстве. И хотя картезианская форма механицизма в эпоху Лейбница отступала перед ньютони-

---

[31] См. Герхардт VI 602.
[32] Наст. том, с. 421. Герхардт VI 614.
[33] Герхардт IV 511.

анской, последняя придерживалась в общем той же интерпретации материи, о чем мы можем судить по следующим словам Кларка из его последнего письма к Лейбницу: «Материя лишена жизни и движения, бездеятельна и инертна» [34]. Лейбниц же считал, что подобное истолкование материи, особенно если сводить к ней всю реальность, не соответствует новейшим открытиям естествознания, и прежде всего понятию силы, обоснованному самим Лейбницем, тем более что понятие субстанции должно обобщать все проявления жизни, включая и такое бесконечно сложное, как область познавательной деятельности человека.

Одно из основных положений лейбницевского истолкования субстанции состоит в том, что единство, вносимое этим понятием в мир явлений, не может быть обнаружено, если ограничиться только телесным миром. «Поистине,— говорит немецкий философ,— если бы в телах не было ничего, кроме материального, то вполне справедливо было бы сказать, что они находятся в постоянном течении и не имеют в себе ничего субстанциального, как это верно признали некогда платоники» [35]. Тем самым Лейбниц недвусмысленно подчеркнул идеалистический характер своего учения о субстанции.

В этом своем учении он сознательно примкнул к аристотелевско-схоластической традиции, в течение многих веков развивавшей понятие бестелесной формы, которая определяет явления и процессы в видимом, телесном мире. Правда, Лейбниц весьма критически относился к этому понятию, особенно в своих ранних работах, но он не раз подчеркивал позже, что эта его критика относится к понятию формы лишь постольку, поскольку схоластики постоянно употребляют его в физике (почти не выделяя физику из метафизики). В области же физики понятие формы (например, в виде пресловутых «скрытых качеств») в сущности ничего объяснить не может. Здесь, в царстве «действующих причин», с большим успехом применяются принципы механистического естествознания. Другое дело — область метафизики, в которой понятие формы, чаще называемой Лейбницем субстанцией (иногда субстанциальной формой), является необходимым и основополагающим.

---

[34] Наст. том, с. 521. Герхардт VII 434.
[35] Герхардт IV 509.

Для Декарта и Спинозы универсальность понятия субстанции делала ее чем-то изолированным, бесконечно возвышающимся над миром конечных вещей («божественным»). Бог Лейбница в своей интеллектуализирующей функции также представлял собой верховную субстанцию. Однако немецкий философ понятие субстанциальности стремился максимально связать с миром конкретных, единичных вещей. В силу этого данное понятие включало в себя у Лейбница бесконечное богатство отношений к другим вещам. Каждая из них трактовалась философом как индивидуальная субстанция, монада (единица). Тем самым учение Лейбница о субстанции становилось *плюралистическим*.

Субстанция как монада

Единство, вносимое субстанцией в мир явлений, не может быть, по убеждению Лейбница, чем-то материальным. Он отвергает понятие телесного и одновременно умопостигаемого атома как понятие самопротиворечивое. Собственную субстанцию Лейбниц именует «формальным» или «истинным» атомом. Она — некая духовная единица бытия, которую философ с конца XVII столетия стал именовать греческим словом «монада» (встречавшимся у античных философов и у философов Ренессанса). Поэтому метафизику Лейбница нередко именуют *монадологией*. Монады абсолютно просты, лишены частей. В отличие от геометрических точек, которым присущи определенные пространственные свойства, они — метафизические, непространственные «точки», не имеющие таких свойств.

Обобщая понятие *силы*, первоначально обоснованное им применительно к физике, Лейбниц объявляет ее по существу главным атрибутом монады. «Постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы» [36]. Философ доказывает, что сила, будучи «ближайшей причиной» всех изменений, претерпеваемых телами, есть нечто отличное от присущих им величины, фигуры и движения. Постичь ее возможно только умом, а не воображением.

Так, философ обосновывает свой *динамизм*, противопо-

---

[36] Наст. том, с. 430. Герхардт VII 352.

ложный *механицизму*. В отличие от Декарта и Спинозы, у которых учение об универсальной субстанции сочеталось с идеей пассивности телесного мира, Лейбниц настойчиво подчеркивает активность монадной субстанции в качестве силовой точки. «Субстанция есть существо, способное к действию» [37]. «Всякая подлинная субстанция только и делает, что действует» [38]. Как тело не может быть без движения, так субстанция без действия. Данное определение становится у Лейбница одной из решающих характеристик субстанции.

Понятие силы, составляющее основу антимеханицизма Лейбница, наполняется у него дальнейшим, еще более конкретным содержанием, углубляющим эту его позицию. Такое содержание почерпнуто немецким философом из размышлений над биологическими объектами и теми открытиями, которые в его время были совершены в этой области. Он убежден, что повсюду разлита «первичная активная сила, которую можно назвать *жизнью*» [39]. Более того, «хотя не все тела органические,— развивает Лейбниц ту же мысль в статье «Против варварства в физике...»,— однако во всех неорганических скрываются органические, так что вся масса, на вид бесструктурная и сплошь однородная, внутри не однородна, а дифференцирована, притом не бесформенно, а упорядоченно» [40]. Отсюда понятно, почему монада, будучи метафизической точкой, одновременно выступает центром жизненной силы. Жизнь оказывается универсальным свойством бытия. Динамизм Лейбница является одновременно и *витализмом*.

При этом жизнь не представляет собой некой силы, равномерно распространенной по всему космическому пространству. Каждому телесному образованию свойственна своя, только ему присущая степень жизненной силы. С этим убеждением Лейбница тесно связано одно из центральных положений его метафизики — положение о бесконечном многообразии субстанций, о сугубой индивидуальности каждой монады. Субстанциальный *плюрализм* Лейбница с необходимостью приводит его к тому, что количественный подход к природе, характерный для механицизма Декарта, Гоббса или Спинозы, уступает место ее *качественной* интерпретации.

[37] Герхардт VII 598.
[38] Герхардт V 195.
[39] Наст. том, с. 397. Герхардт VI 588.
[40] Наст. том, с. 357. Герхардт VII 344.

Названное положение лейбницевской метафизики представляет собой онтологическую проекцию закона тождества, который называется теперь законом *тождества неразличимых* (lex identitatis indiscernibilium). Согласно этому принципу, не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. А если такое иногда и случается, то, значит, перед нами та же самая вещь.

Другое не менее важное положение лейбницевской метафизики, вытекающее из того же принципа, утверждает постепенность всех переходов в природе и человеческом сознании, в котором огромную роль играют неуловимо малые, бессознательные представления. Эту особенность бытия Лейбниц назвал *законом непрерывности* (lex continuitatis) — одним из основных в его метафизике. Он сформулирован в очевидной связи с открытым им дифференциальным исчислением, которое основано на исчислении «бесконечно малых» величин. Признание «безграничной тонкости вещей, заключающей в себе всегда и повсюду актуальную бесконечность», с необходимостью влечет за собой, по мысли Лейбница, убеждение в том, что все процессы природы протекают посредством крайне малых, абсолютно минимальных количественных прибавлений. Отсюда широко известное положение метафизики Лейбница «природа никогда не делает скачков» [41].

Когда Лейбниц конкретизирует субстанциальную жизненную силу положением, согласно которому «всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме» [42], то эту его позицию можно было бы истолковать как разновидность широко распространенного в античности и возрожденного натурфилософией Ренессанса *гилозоизма*, наделяющего все физическое чертами психического. Но подобная трактовка лейбницевского витализма была бы слишком упрощенной. Правильное представление о нем можно получить, лишь принимая во внимание все положения его методологии, охарактеризованные выше, всестороннюю ориентацию немецкого философа на естествознание его времени.

[41] Герхардт V 49.
[42] Наст. том, с. 424. Герхардт VI 617.

Проблема жизни и телеология Лейбница

Лейбниц устанавливает три основные разновидности монад — «голые», души и духи. Низшие монады — «голые» — «спят без сновидений» и образуют то, что мы называем неорганической природой. В соответствии с системой Лейбница она отнюдь не мертва, поскольку жизнь разлита повсюду. Но значительно более интенсивную форму проявления жизненной силы в метафизике Лейбница составляет *душа* (l'âme). «...Душами,— указывает автор «Монадологии»,— можно назвать только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью» [43]. Память открывает возможность появления «эмпирической последовательности», общей для человека и животного. Она «состоит в том,— говорит философ в статье «Материя, взятая в себе»,— что получающий те ощущения, которые он уже несколько раз получил следующие одно за другим, ожидает и снова получить их в той же последовательности» [44]. Но в этой деятельности души еще нет разумения (рассудка), без которого невозможна «рациональная последовательность», характерная для человека. Поскольку душа мыслится при этом как бестелесный центр телесной организации, лейбницевская концепция души сугубо идеалистична.

Однако при всем идеализме этой концепции нельзя не отметить ее несоответствия традиционным религиозным, в особенности христианским, представлениям о бестелесном существовании душ (после смерти их владельцев). В «Монадологии» он называет даже «схоластическим предрассудком» представление, «будто душа может совершенно отделиться от тела» [45]. В этом вопросе Лейбниц по существу возвращается к позиции Аристотеля, подчеркивавшего неотделимость формы от материи, а души от тела. Немецкий философ систематически отвергает поэтому широко распространенные (и не только в древности) представления о *метемпсихозе*, о посмертном переселении душ из тела в тело, об их круговороте и т. п. Эти мифологические представления он считал совершенно не соответствующими состоянию современного ему естествознания, биологическим открытиям. Главное же, почему Лейбниц

[43] Наст. том, с. 417. Герхардт VI 610.
[44] Наст. том, с. 386. Герхардт VII 331.
[45] Наст. том, с. 415. Герхардт VI 609.

отвергал такие представления, заключалось в их полном несоответствии универсальному порядку, исключавшему любые скачкообразные изменения и предполагавшему только самые постепенные.

Вместе с тем Лейбниц считал неприемлемыми и весьма влиятельные тогда идеи Декарта, трактовавшего животные организмы как механизмы, полностью лишенные оживотворяющего начала души и аналогичные, например, часовым механизмам. Виталистическая позиция Лейбница была несовместима с этими сугубо механистическими идеями. Правда, поскольку картезианское представление о животном как простом механизме отражало огромный прогресс в познании его жизнедеятельности, немецкий философ неоднократно говорит о машинах применительно к организмам. Но он систематически различает при этом машины «искусственные», созданные человеком, и машины «естественные», существующие в природе независимо от человека.

Выше было указано, что Лейбниц отмечал, сколь загадочным для науки его времени был вопрос о происхождении животных. Потому философ и называет их «божественными машинами», что они созданы богом, подобно тому как «искусственные машины» создаются человеком. Последние — простые механизмы, которые отнюдь нетрудно разобрать, составные части их не представляют никакой сложности и являются уже не механизмами, а только составляющими их элементами. Принципиально отличаются от них «машины естественные», «живые тела». Они «и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами (обладают определенной организованностью.— *В. С.*). В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. между искусством божественным и нашим» [46].

Столь радикальное различие определяется наличием в «естественных машинах» монадных душ, целесообразно организующих облекающую их телесную оболочку. Таким образом, слово «машина» применяется к организмам в сущности метафорически, ибо деятельность их толкуется Лейбницем *телеологически*. «Души,— читаем мы в «Монадологии»,— действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих) или

[46] Наст. том, с. 425. Герхардт VI 618.

движений»[47]. Из этого, как и из многих других высказываний Лейбница, очевидно, что он восстанавливает телеологический принцип и последовательно придерживается его при объяснении жизнедеятельности организмов. Тем самым он отвергает упрощенно механистическое объяснение этой жизнедеятельности, сводящее ее к простому раскрытию чисто материальных (в данном случае — полностью лишенных всяких признаков жизни) так называемых действующих причин (это аристотелевский термин, в материалистической же философии XVII в. материальные и действующие причины часто именовались ближайшими причинами, поскольку их легче всего зафиксировать в опыте).

Однако, несмотря на весь телеологизм Лейбница, в его понимании живого сохраняется своего рода механистическая упрощенность. Она связана с его попыткой истолкования рождения и смерти животных организмов. Немецкий философ отверг не только представления о метемпсихозе, но и весьма распространенные в его эпоху представления о самозарождении жизни из неживой материи. Отвергая их, он опирался на открытия микробиологии своего века, в особенности на открытие сперматозоидов животных и человека.

Уже сами биологи, сделавшие такие открытия, сформулировали концепцию *преформизма*, согласно которой семенной зародыш животного не что иное, как его микроскопическая копия, а рост животного после рождения лишь простое увеличение его размеров. Лейбниц увлекся этой концепцией. Во-первых, она согласовывалась с теорией аналитических суждений, в которых предикат раскрывает лишь то, что уже мыслится в понятии субъекта. Во-вторых, концепция преформизма, казалось, проливала свет на решение столь трудной проблемы, как проблема происхождения животных организмов. «Организм животных — это механизм, предполагающий божественную преформацию: то, что из него вытекает, является чисто естественным и совершенно механическим»[48]. В приведенных словах очевиден формальный характер деистического понятия бога.

Но конечно, в своем истолковании организма Лейбниц не пошел (и не мог пойти) по пути последовательного

[47] Наст. том, с. 427. Герхардт VI 620.
[48] Наст. том, с. 498. Герхардт VII 417—418.

механицизма. Концепцию преформизма он подчинил своей виталистической доктрине. Философ систематически подчеркивал, что не может быть никакого метемпсихоза, а есть только *метаморфозы*. Нередко он говорил в этой связи и о *развитии* (développement) животных организмов. Однако преформистски понимаемое развитие — крайне упрощенное подобие его. «Смерть, как и рождение, есть лишь превращение одного и того же животного, которое то возрастает, то уменьшается»[49]. Таким образом, жизнь вечна, и бессмертие организмов — нечто совершенно естественное. Так как «нет ни первого рождения, ни вполне нового происхождения,— говорит философ,— то отсюда вытекает, что не будет также ни совершенного уничтожения, ни смерти в строго метафизическом смысле»[50]. Конкретная телесная оболочка организмов стареет и разлагается, но монада-душа, не теряя ни одного мига времени, организует другую.

Душа роднит животный организм с человеческим, но в последнем она трансформируется в *дух* (l'esprit). Этим словом Лейбниц обозначает всю сферу человеческого сознания.

Наряду с восприятиями-представлениями философ наделяет монады *стремлениями*, или аппетициями. Последовательное проведение принципа телеологизма приводит Лейбница к утверждению, что жизнедеятельность душ и тем более «голых» монад лишь бледное подобие той многообразной жизненной активности, которой наделены духи. Именно они обладают наиболее интенсивными, подлинными стремлениями, и прежде всего стремлением к трансформации перцепций в апперцепции (как и наличием последних независимо от первых). Тем самым обнаруживается главное свойство человеческого духа — его способность к высшим проявлениям познавательной деятельности.

Именно эта деятельность послужила ближайшей моделью субстанции-монады. Та активность, которая составляет определяющее свойство субстанции, есть прежде всего *познавательная активность*. Все другие, более низшие ее проявления только ступени восхождения к высшей, познавательной цели бытия. Закрепляя эту свою руководящую телеологическую установку, Лейбниц не-

[49] Наст. том, с. 374. Герхардт VI 543.
[50] Наст. том, с. 275. Герхардт IV 481.

редко именует субстанцию-монаду аристотелевским словом «энтелехия». В принципе стремление к познанию присуще любой монаде, но только в духе это стремление реализуется наиболее совершенным образом и доходит до степени апперцепции, субъектности, «я». Положение об индивидуальности субстанций-монад приобретает в этой связи смысл сугубой индивидуальности каждого человека, неповторимости его личности.

Учение о предустановленной гармонии — главное содержание деистической метафизики Лейбница

Идеализм Лейбница, как в сущности и всякий идеализм, связан с его убеждением в том, что *субъект богаче объекта.* Философ систематически подчеркивает, что человеческие души «воспринимают внешние процессы через внутренние» [51]. Поэтому ему представляется само собой разумеющимся, что свойства объекта должны быть выведены из субъекта. «Мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге...» [52] Именно самосознание доставляет нам такие метафизические понятия, как понятия причины, действия, деятельности, сходства, а также понятия логические и нравственные» [53].

Уподобление активности субстанций познавательной деятельности человека сообщает монадам новые принципиальные черты. Поскольку каждая монада сугубо индивидуальна и бестелесна, то ни одна из них не может действовать на другую, как действуют друг на друга все единичные вещи, что и констатируется в повседневном опыте. Каждая монада замкнута в себе, ибо ни одна из них, подчеркивает Лейбниц, не имеет «окон». Вместе с тем философ называет каждую монаду «живым зеркалом» универсума, отражающим его (в этой связи он иногда использует и древнюю идею микро- и макрокосмоса). На первый взгляд между этими положениями существует противоречие. Но оно разрешается Лейбницем на последовательно идеалистической почве, ибо то, что он называет иногда представлением, отражением и т. п., в действительности есть *воспроизведение* каждой монадой как познающей единицей всей бесконечно сложной природы. Тем самым первичным по отношению к бытию оказывается не просто сознание, а прежде всего и главным образом его познавательные функции и формы.

[51] Герхардт VII 411.
[52] Наст. том, с. 418. Герхардт VI 612.
[53] Герхардт VI 502.

Первенство познавательных форм человеческого духа по отношению к бытию, существующему вне его, закономерно приводит Лейбница к выводу, согласно которому все без исключения предметы и процессы природы представляют собой лишь «хорошо обоснованные явления» (phenomena bene fundata), а не нечто первоначальное и стабильное само по себе. При этом степень стабильности прямо пропорциональна обоснованности тех или иных явлений.

Данный вывод был отчасти подготовлен механистической философией того века, противопоставлявшей объективные, «первичные», пространственно-физические качества предметов их «вторичным», чувственным, субъективным свойствам. Выше мы видели, как молодой Лейбниц вполне в духе этой философии рассматривал пространство, материю и движение в качестве основных, полностью объективных свойств всякой реальности. Иначе рассматривает он эти свойства, став последовательным идеалистом. Лейбниц утверждает теперь, что «понятие величины, фигуры и движения вовсе не так отчетливо, как воображают... оно заключает в себе нечто мнимое и относящееся к нашим восприятиям, хотя и не в такой степени, как цвет, теплота и тому подобные качества» [54]. Таким образом, не только вторичные, но и первичные качества существуют в тесной зависимости от наших познавательных способностей и до известной степени даже порождаются формами сознания.

В этой связи следует остановиться на полемике Лейбница и Кларка по проблеме пространства и времени.

Кларк, защищая принципы ньютонианской механики, настойчиво доказывал, что существуют абсолютное пространство, полная пустота, в которой протекают все вселенские процессы, а также абсолютное время, некий равномерный поток длительности, позволяющий измерять эти процессы. Пространство и время совершенно независимы друг от друга. И хотя Ньютон (под влиянием кембриджских неоплатоников) рассматривал пространство и время как нечто нематериальное, идеальное (называя

[54] Наст. том, с. 135. Герхардт IV 436.

пространство даже чувствилищем бога). Лейбниц отвергал эту доктрину, как не соответствующую принципам его идеализма. Он считал пространство и время относительными (и соотносительными): пространство представляет собой порядок сосуществования тех или иных вещей, а время — порядок их последовательности.

Увязывая пространство и время с изменяющимися вещами объективного мира, Лейбниц, несмотря на его идеализм, в этом пункте его доктрины ближе к новейшим представлениям об этих определяющих свойствах бытия. Отвергая абсолютную пустоту, он считал несостоятельными и такие представления ньютонианской механики, как действие на расстоянии (без посредника), обнаруживающее некую универсальную силу тяжести (закон гравитации). Метафизик, считавший силу основополагающим свойством умопостигаемой субстанции, видел в «таинственной» силе гравитации, зафиксированной в опыте и ставшей одной из основ ньютонианской физики, только возрождение идеи схоластических «скрытых качеств».

Идея спонтанного воспроизведения монадным человеческим духом всего богатства вселенной восходит к древней платоновской идее внеопытности знаний, заключенных в душе. «Красоту универсума,— поясняет эту свою принципиальную мысль немецкий философ,— можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее изгибы, развертывающиеся заметным образом только со временем» [55]. И хотя эти «изгибы» раскрываются в каждую эпоху и тем более у каждого человека далеко не полно, принципиально важна возможность такого раскрытия. Ее реализация и обусловливает бесконечное умножение монадами единого универсума, ибо бесконечная дифференциация монад делает каждую из них индивидуальным «зеркалом», отражающим универсум в меру своих возможностей, с позиций, присущих данной монаде, и никакой другой. «Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады» [56]. Таким образом, онтологический плюрализм монадологии согласуется с ее гносеологическим плюрализмом и даже определяется им.

Методологической основой такой согласованности служит рационалистическое учение Лейбница об аналитических суждениях, основывающихся на законе тождества.

[55] Наст. том, с. 407. Герхардт VI 604.
[56] Наст. том, с. 423. Герхардт VI 617.

Всякая «индивидуальная субстанция» должна выражаться настолько «полным понятием», чтобы из него можно было «вывести все предикаты того субъекта, которому оно придается» [57]. Такое понятие «выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме, прошедшее, настоящее и будущее» [58]. Смутность поднимается к ясности по мере превращения перцепции в апперцепцию.

Однако полное преодоление смутности своих знаний не дано никакому человеку. Поскольку «в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками» [59], мы не можем не руководствоваться чувствами и опытом. Истины факта и случая преобладают в нашем познании над истинами, необходимыми и вечными, образующими подлинную теорию. Выявление истин последнего типа в их чистом виде совершенно необходимо, если метафизика действительно хочет быть глобальным знанием.

Здесь метафизика Лейбница снова приходит к идее бога. Данная идея пронизывает все его философские сочинения (мы встречаемся с ней даже в некоторых его естественнонаучных произведениях). Как мы уже видели, божественная мудрость не представляет у Лейбница лишь традиционной богословской идеи, которую он был вынужден многократно подчеркивать в условиях религиозно-идеологической атмосферы своей эпохи. Эту идею немецкий философ наполнил новым, деистическим по своей сути содержанием.

Интеллектуализирующая функция понятия бога в истории предшествовавшей философии формулировалась и в связи с различными доказательствами божественного бытия, которое нужно было оправдать перед лицом понимающего разума. С другой стороны, чем более познаваемыми становились для человека результаты божественной деятельности, тем меньше становилась надобность в самом понятии бога. Деистический прогресс этого понятия в сущности и означал *минимизацию* роли бога по отношению к миру и человеку. И в этом нет ничего парадоксального, если иметь в виду, что такого рода минимизация отражала интенсивное углубление человеческого познания и расширение практической деятельности в соответствии с ним в эпоху Лейбница. Уже философы прошлого (например, Николай Кузанский) сравнивали мир с огром-

[57] Наст. том, с. 132. Герхардт IV 433.
[58] Наст. том, с. 133. Герхардт IV 434.
[59] Наст. том, с. 418. Герхардт VI 611.

ной космической машиной, однажды мудро устроенной богом и вполне доступной человеческому пониманию (в сущности она всегда была аналогией часам и другим механизмам, которые создавал сам человек). В XVII в. с его огромным прогрессом механики, которая закончила свое формирование в качестве строжайшей науки в ньютоновских «Математических началах натуральной философии», так называемый физико-теологический аргумент стал главным аргументом деизма.

В силу этого аргумента (одним из творцов его был Ньютон) гелиоцентрическая система нашего мира, движение светил которого можно предсказать с большой точностью, с необходимостью требует некоего верховного божественного разума. По существу роль бога сводится здесь к весьма отдаленному во времени созданию мира, с тех пор не нуждающегося в божественном содействии. Однако сам Ньютон колебался в проведении этого принципа, о чем читатель может судить по переписке Лейбница с Кларком. Последний, выражая точку зрения Ньютона, считал, что активная сила, некогда приданная богом природе и лежащая в основе движения ее тел, со временем уменьшается, это требует эпизодического вмешательства бога в мировые процессы. Непостоянство активных сил, по убеждению Ньютона и Кларка, приводит к оживлению и приближению к миру природы и человека божественного провидения. Лейбниц же был убежден в постоянстве деятельной силы, однажды сообщенной богом мировой машине, прочность и надежность которой исключает необходимость все нового божественного вмешательства.

Весь этот деистический комплекс идей получил у Лейбница обоснование в его учении о *предустановленной гармонии,* в соответствии с которым божественное содействие миру ограничивалось неким первоначальным временем ее создания.

Но необходимость этого учения вызывалась и принципами самой монадологии (так сказать, внутренними потребностями системы). Как мы видели, каждая монада не имеет «окон» и развивает присущую только ей познавательную деятельность. Вместе с тем существует величайшая согласованность в результатах этой деятельности бесконечного множества монад, — согласованность, итог которой составляет гармония универсума. Источником такой удивительной согласованности, учит Лейбниц, может быть только божественная мудрость. Именно она, творя монады, так их «запрограммировала», что результатом их независимой друг от друга деятельности стал закономерный универсум.

В философии того века огромную роль играла *психофизическая проблема* — проблема согласованности духовной и физической деятельности человека (отнюдь не потерявшая своего значения и для научно-философской мысли нашего времени). К ее возникновению привело все более тщательное изучение физиологических механизмов животного и человеческого организмов, с одной стороны, и дальнейшее углубление в психический мир и познавательную деятельность человека — с другой. Дуалистическая метафизика Декарта явилась важнейшим философским выражением неспособности науки того времени решить проблему взаимодействия духовного и физического начал человеческого существа. Упоминавшийся выше окказионализм Мальбранша утверждал, что за каждым случаем такого взаимодействия скрывается непосредственное — и для нас непредсказуемое — вмешательство божественной воли. Лейбниц же не считал факты психофизического взаимодействия необъяснимыми. Концепция предустановленной гармонии, содержавшая попытку преодоления картезианского дуализма, давала Лейбницу возможность «объяснить» все случаи из этой области тем, что бог раз и навсегда согласовал в человеке физическое с духовным (подчинив первое второму).

При всей иллюзорности этого «объяснения» оно все же позволяло изучать многообразные факты психофизического взаимодействия, не ссылаясь каждый раз на непостижимое божественное вмешательство. «Гармония, или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а, как все вещи природы, действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда. В действительности она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей» [60].

Предустановленная гармония, суммируя «законодательную» деятельность бога при создании монад, выражает в сущности все закономерности природно-человеческого мира после его возникновения. Отсюда связь с ней ряда первостепенных проблем лейбницевской метафизики.

---

[60] Наст. том, с. 492. Герхардт VII 412.

Диалектические идеи Лейбница и особенности его детерминизма

Доктрина предустановленной гармонии, пожалуй, наиболее рельефно выявляет абстрактный характер лейбницевского бога и фактическую самостоятельность по отношению к нему реального мира, существующего в силу собственных закономерностей. Осмысление мира пронизано у Лейбница глубокими диалектическими идеями, вырастающими из лона его метафизики, разрывающими это лоно и поднимающими лейбницевскую картину мира над множеством современных ему учений, которые мы обычно характеризуем как метафизические в другом смысле этого методологического термина, т. е. как *антидиалектические*. Классики марксизма особенно высоко ценили эту сторону философской доктрины Лейбница (а данную сторону можно считать и ее итогом). Маркс, например, писал Энгельсу 10 мая 1870 г., что он «восхищается Лейбницем» [61]. Оценивая это и другие высказывания Маркса, Ленин в своих «Философских тетрадях» также отмечал глубину лейбницевской доктрины, он подчеркивал, что ей присуща «своего рода диалектика и очень глубокая, *несмотря* на идеализм и поповщину» [62].

Философскую методологию большинства мыслителей XVII в. и в значительной части следующего XVIII в. в марксистской историографии философии обычно принято именовать метафизической. Тем не менее она включала в себя ряд диалектических достижений, связанных прежде всего с именами Декарта и Спинозы (что подчеркивал Энгельс). Однако Лейбница, бесспорно, можно назвать третьим великим метафизиком, давшим еще более глубокие образцы диалектики.

Как известно, метафизический этап в развитии философской методологии, наступивший в XVII в., Энгельс связывал с односторонней ориентацией на аналитическо-механистические способы осмысления действительности, определявшейся большими успехами математики и механики. При этом метафизическая картина мира, согласно Энгельсу, означала более глубокое познание и понимание его *отдельных* областей (особенно из неживой природы) и утрату интереса к его *целостному* осмыслению, к всеобъ-

[61] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 32, с. 416.

[62] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 70.

емлющему характеру его связей. Этот определяющий диалектический момент был, по Энгельсу, органически присущ античным — в особенности древнейшим греческим — философским построениям.

Весьма важно здесь подчеркнуть, что философами, которые перенесли односторонне аналитическую методологию из естествознания в философию, были, согласно Энгельсу, прежде всего англичане Бэкон и Локк (к ним можно было бы отнести и Гоббса). Именно они считали, что смысл всякого объяснения состоит в том, чтобы все сложное сводить к максимально простому, к некоторым далее неразложимым элементам. Но названные философы, методология которых была столь мощно подкреплена ньютонианской механикой, будучи горячими сторонниками наук, отрицательно относились к континентальной метафизике с присущими ей умозрительностью и стремлением к всеобъемлющему знанию. С другой стороны, носители этой метафизики, начиная с Декарта, отнюдь не пренебрегали математическими способами анализа и количественным осмыслением мира, углублявшим и уточнявшим его познание, закрепленное в целом ряде изобретений и в практике самого производства. Тем не менее философская методология великих метафизиков века была не такой односторонне аналитической, как у названных английских философов. Спиноза, например, неоднократно подчеркивал невозможность достичь адекватного знания на пути последовательного сведения сложного к максимально простому. Лейбниц еще дальше пошел в том же направлении.

Как мы видели, Лейбниц — один из главных творцов аналитическо-математических методов исследования всей действительности. Под влиянием французских, английских и нидерландских естествоиспытателей и философов он отдал весьма значительную дань механико-математическому аналитизму. Но где-то на пороге пятого десятилетия, осмысливая собственную философскую доктрину, немецкий философ не пошел за англо-французскими материалистами с их односторонним механистическим редукционизмом, предпочтя реставрацию аристотелевско-схоластической качественной интерпретации действительности с центральной для нее категорией объективной, имманентной, целесообразности. Но, конечно, лейбницевская реставрация отнюдь не означала простого возвращения к перипатетическо-схоластическому философствованию.

Ее скорее следует рассматривать как реакцию на односторонне механистическое сведение качественного к количественному, которое стало определяющим для методологии многих английских, французских, нидерландских философов.

Такого рода реакция была наиболее обоснована стремлением Лейбница показать невозможность сведения органического к механическому (хотя в своем объяснении органического немецкий философ и сам использовал некоторые аналитическо-механистические представления и понятия). В этом контексте он и удержал категорию объективной целесообразности, которую названные философы (включая Декарта и в особенности Спинозу) стремились последовательно изгонять из объяснения мира и даже человека. Вместе с тем защита качественного своеобразия в структуре бытия приводила немецкого философа к идее целостного осмысления мира на основе достижений аналитического естествознания. Такая позиция и открыла перед метафизикой Лейбница — а ведь любая метафизика в ее первоначальном значении в сущности означает стремление к *целостному* знанию — новые диалектические горизонты. Можно поэтому считать, что именно с Лейбница начинается поворот к диалектическому осмыслению мира и человека, тесно связанный с достижениями естествознания (частично и обществознания) нового времени.

Конечно, было бы упрощением трактовать всю метафизику Лейбница как диалектику. Нет, в ней немало и метафизического в смысле антидиалектики. Иначе и быть не может, если мы вспомним, что метафизика родилась (в эпоху Парменида и Платона) как превознесение чистого, отрешенного от чувств разума, а метод *абсолютизации*, присущий ей, состоит в трактовке познания и его результатов как осуществляющихся вне всякого времени. Агенетизм, внеисторизм разума, противопоставленного чувствам,— один из главных методологических источников антидиалектических черт метафизики. Антидиалектично у Лейбница приводившееся выше положение его метафизики о том, что природа не делает скачков, ибо оно отрицает резкие, качественные превращения. Действительно, согласно этой метафизике, поскольку каждая монада отличается от предыдущей и следующей за ней монадой бесконечно малой степенью (так сказать, дифференциалом) жизненной и познавательной силы, то вся природа

в принципе представляет собой единую цепь, объединяющую мир неорганический с миром растений, а последний — с миром животных. Другое дело, что Лейбниц не может последовательно провести эту позицию, различая все же главные разновидности монад, особо выделяя человеческую монаду с присущими ей высшими формами познавательной и творческой деятельности. Верховная же, божественная монада, как абсолютизация этой деятельности, деистически оторвана от всего ряда земных монад и противопоставлена им как творящее начало творимому.

Но все же метафизика, всегда претендовавшая на то, чтобы выступать в качестве целостного знания о мире и человеке, не могла не заключать в себе у Лейбница значительных диалектических черт. Уже бог, верховная категория этой метафизики, диалектически раздвоен в своих мистифицирующих и интеллектуализирующих функциях.

Важнейший диалектический аспект метафизики Лейбница состоит в утверждении глубокой, универсальной *связи*, существующей в природно-человеческом мире.

Идея такой связи составляет суть субстанции-монады. Ее изолированность от других субстанций — как не имеющей «окон» — относительна, а ее связь с ними — как познающей единицы — абсолютна. Неповторимая индивидуальность каждой монады с необходимостью заключает в себе связь со всем универсумом. Она вытекает и из того закона непрерывности, метафизическо-антидиалектические черты которого мы выше подчеркнули. Но его собственно диалектическая роль, в сущности выявляемая в том же контексте, состоит в утверждении единства и целостности мира, универсальной связи всех его процессов и явлений, которые для поверхностного взгляда являются только противоположными. Например, покой с этих углубленных позиций представляет собой крайний случай движения, прямая линия — кривой, равенство — неравенства. Бессознательные представления с тех же позиций есть наименьшая степень рефлектирующего сознания, заблуждение — истины, а зло — добра. В силу такой непрерывной связи в универсуме «все дышит взаимным согласием» [63].

[63] Наст. том, с. 424. Герхардт VI 617. См. замечание *В. И. Ленина:* «Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения» (Полн. собр. соч., т. 29, с. 67).

Целостное восприятие мира, выраставшее из дофилософской органистической аналогии, составляет главную черту древнейших диалектических философских построений. У аналитически и механистически мысливших философов века Лейбница оно или исчезало, или мыслилось весьма упрощенно. Действительно, сама по себе констатация всеобщей связи и взаимодействия, присущая древнейшим философским построениям, оставалась у них туманно-созерцательной и была в общем слабо конкретизирована. У философов XVII в. (например, у Гоббса и особенно у Спинозы), последовательно отрицавших целевую причинность и настаивавших на эффективности только действующих («ближайших») причин вещей, конкретизация картины мировой связи осуществлялась на путях универсализации законов механистически трактуемого детерминизма. Такой детерминизм фактически отождествлял причину с действием, а затем и причинность с необходимостью. Именно на таком пути Спиноза решительно отрицал чудеса, т. е. не поддающиеся никаким объяснениям явления природно-человеческого мира, рассматривая веру в них как полный абсурд. Перетолковывая традиционно-теологические представления относительно «решений и велений бога» на основе жестких законов механистически трактуемого детерминизма, нидерландский философ устранял понятие внеприродного бога, руководителя мира и человека. Однако, поскольку природа, по его убеждению, всегда сохраняет неизменный порядок, все происходит в ней в соответствии с ним только так, как происходит, и иначе происходить не может. Однозначно механистическая трактовка детерминизма, которую мы обычно определяем как трактовку метафизическую (в смысле антидиалектики), таким образом, не выводила Спинозу за пределы фатализма (как не вывела она за те же пределы великого французского материалиста Гольбаха в следующем столетии).

Методология Лейбница, его учение о двух классах истин, в особенности же признание им случайных истин, основывающихся на законе достаточного основания (вместе со сложным составом самого этого закона), а также признание необходимости исчисления вероятности при осмыслении этих весьма многочисленных истин факта позволили великому немецкому философу разработать более сложную — и по сути своей диалектическую — концепцию детерминизма. Ее первостепенным моментом

стала у Лейбница разработка дифференцированного *понятия необходимости.*

Последнее понятие было отягчено тогда имеющими многовековую (если не многотысячелетнюю) историю представлениями о судьбе, которые в данную эпоху теснейшим образом были связаны с богословско-провиденциалистскими представлениями о божественном руководстве миром и человеком. Могучий рационалистический аналитизм, пронизывающий его методологию, Лейбниц применял и к рассмотрению этих представлений о судьбе (фатуме). Он, например, указывал, что имеется большое различие между мусульманским и христианским фатумами. Мусульманский фатум совершенно слеп, он не интересуется причинами, а следствия, касающиеся человека, считает наступающими независимо от знания причин. В отличие от него христианское провидение предполагает, по Лейбницу, познание причин и возможность если и не избежать вытекающих из них следствий, то на основе этого познания обрести в любви к богу известное душевное равновесие (впрочем, эта мысль могла быть навеяна и Спинозой).

Таким образом, даже религиозный фатум может быть подвергнут анализу. Такой анализ тем более возможен, когда речь идет о философском понимании необходимости. Конечно, понятие это весьма трудно, ибо оно сугубо антропоморфно, поскольку выражает отношение человека к окружающей его и противостоящей ему системе объективных отношений.

Дифференцированно-аналитический подход Лейбница к понятию необходимости — новое слово в истории философии. Диалектичность его мысли проявляется уже в том, что он тесно увязывает понятие необходимости с понятием возможности. В публикуемых в данном томе фрагментах «О свободе» их автор проводит мысль, что необходимым следует считать то, противоположное (противоречащее) чему невозможно. Возможное же — это то, что может мыслиться непротиворечивым образом и прямо допускается той или иной объективной закономерностью. Следовательно, первое свойство объективной необходимости, выражающейся в системе закономерностей,— это категорический запрет существования определенных фактов, событий.

Первую, и главную, разновидность необходимости Лейбниц определяет как *абсолютную*, называемую им

также *метафизической*. Она же *логическая* и *геометрическая*. Это, так сказать, подлинная необходимость, ибо она определяется логическими законами тождества и противоречия. Она допускает только единственную возможность событий, исключая всякую противоположность им. Используя в этом контексте многовековую гносеологическую идею о сущности и существовании, философ утверждает, что именно в случае абсолютной необходимости существование непосредственно вытекает из сущности. Вместе с тем такая необходимость определяет возможность всякого существования. Невозможно, например, существование такого тела, которое имело бы больше или меньше трех измерений. Но в принципе с точки зрения абсолютной, метафизической необходимости, пишет Лейбниц в одном месте своей «Теодицеи» (§ 351), возможно, чтобы на ветвях дерева рождались животные. Если же фактически этого не бывает, то в силу уже не метафизической, а других разновидностей необходимости, которые открывают иные, все более узкие возможности для существования все более сложных объектов.

Эти последующие разновидности необходимости и определяемые ими возможности философ называет в своих различных произведениях по-разному. Он говорит о *моральной* необходимости, определяющей оптимальное соответствие вещей, явлений и процессов, а также о *физической* необходимости, выражающей конкретное соотношение сил, складывающихся в определенные законы. Когда же Лейбниц делает акцент на непосредственной детерминации, на наиболее зримой причинной обусловленности различных вещей и событий, он говорит о *гипотетической* необходимости.

В этом контексте следует рассмотреть вопрос о множественности миров и единственности того конкретного мира, в котором мы живем. Лейбниц неоднократно указывает на неограниченность универсума в пространстве (не говоря уже о вечности его во времени после того, как он возник вместе с монадами). Он говорит даже о звездах как о солнцах отдаленных от нас миров (допуская, правда, в § 8 «Оправдания бога» существование за звездами пустого пространства, где обитают «блаженные существа» — реликт религиозно-христианской картины мира). В предисловии к «Новым опытам...», подчеркивая ограниченность опытного знания, автор высказывает предположение, что даже Солнце, восход и закат которого представляются поверхностным людям чем-то вечным, может со временем исчезнуть или значительно измениться вместе с Землей, его спутницей. Бесконечная множественность других миров за пределами нашего определяется метафизической необходимостью, допускающей возможность всякого существования.

Но каким образом бесконечный универсум, допускающий в принципе возможность существования бесчисленного множества других миров, оказывается единым, целостным универсумом? Эту едва ли не наиболее важную онтолого-диалектическую проблему, настоятельно вставшую перед всеми философами нового времени, исходившими из бесконечности универсума и бесчисленной множественности составляющих его миров, Лейбниц решал, взывая к божественному всемогуществу, к которому обращались и другие философы той эпохи, выявляя и здесь мистифицирующую его функцию. Бог как актуально бесконечный абсолют, находящийся в соответствии с деистическими воззрениями вне всех возможных миров, в действительности осуществляет только единственный мир — именно тот, в котором мы живем и который мы знаем. Допуская, таким образом, возможность существования множества других миров, Лейбниц в отличие от ряда философов и других мыслящих людей своей эпохи не пускался в фантастические предположения относительно конкретного характера этих миров (например, их населенности), предпочитая размышлять о единственно реальном для нас нашем собственном мире.

В этих размышлениях идеалист обращается уже к интеллектуализирующей функции понятия бога, его предельной мудрости, выражающейся в исходящей от него предустановленной гармонии. Она и предопределила ту моральную необходимость, по законам которой живет наш мир. Выбрав его, бог сделал его самым совершенным миром, т. е. таким, «который в одно и то же время проще всех по замыслу и богаче всех явлениями». Божественная мудрость предустановленной гармонии приводит к «общей экономии мира» [64]. Антропоморфно звучащая моральная необходимость по существу выражает вполне научный подход к миру. Этическая и эстетическая его оценки наполнены физическим смыслом. Он состоит в требовании сочетания максимального количества составных разно-

[64] Наст. том, с. 146. Герхардт IV 431; 446.

родных элементов с максимальной простотой («экономностью»), с какой они «уложены» в огромной, но в принципе конечной структуре нашего мира. Этот принцип оптимизации (нередко называемый философом принципом minimax) Лейбниц определяет также как принцип соответствия, или закон выбора того, что лучше (principium convenientiae sive lex melioris) [65]. Здесь перед нами снова появляется целевая причинность как необходимая категория при осмыслении целостности объекта.

Целевые, или конечные, причины Лейбниц называет также *причинами соответствия* (causes de convenance), ибо они-то и выявляют эту целостность. Здесь выступает глобальный смысл идеи непрерывности, континуума, ибо именно она и выражает с наибольшей силой понятие целостности. Континуум идеально предшествует любым частям, хотя при реальном осмыслении любой целостности мы уясняем ее, отправляясь от тех или иных частей, установленных посредством анализа. «В идеальном..., или в континууме,— поясняет Лейбниц одну из центральных идей своей метафизики-диалектики,— целое предшествует частям, как арифметическая единица предшествует долям, на которые она дробится и которые можно произвольно определять, поскольку эти части существуют лишь потенциально; но в реальном простое предшествует совокупностям и части существуют актуально, существуют прежде целого. Эти соображения устраняют трудности относительно континуума, связанные с предположением, будто континуум есть нечто реальное и обладает частями прежде всякого деления и будто материя является субстанцией» [66].

Возвращаясь к вопросу о сложности структуры необходимости по Лейбницу, обратим внимание на то, что для его современников такое понятие представлялось трудным и неприемлемым. Например, для философствующего теолога Кларка (а через него, возможно, и для самого Ньютона с его абсолютизацией открытых им механистических закономерностей). Первый из них в своем последнем письме к Лейбницу, отвергая его дифференцированное понимание необходимости, писал, что «необходимость в философских вопросах всегда означает абсолютную

[65] Opuscules et fragments inédits de Leibniz par Louis Couturat. Paris, 1903, p. 528 (см. прим.).
[66] Наст. том, с. 540. Герхардт III 622.

необходимость», что же касается гипотетической и моральной необходимости, то «это лишь образные словесные обороты, которые при строго философском подходе никакой необходимости не обозначают» [67]. В сущности так же трактовали понятие необходимости Спиноза и Гоббс, против доктрины которых Лейбниц решительно выступил (например, в § 371—372 «Теодицеи»). Так, по учению первого из них, причинно-следственный детерминизм в сущности совпадает с геометрической (т. е. математической), метафизической необходимостью. Последняя является и абсолютной необходимостью, ибо все события, представляющиеся нам случайными на низшей, прежде всего чувственной, ступени познания, выступают как строго однозначные, когда мы на стадии интуитивно-рационалистического познания поднимаемся до последних высот универсума.

Этой упрощенной концепции случайности как видимости, за которой скрывается полная предопределенность всех без исключения событий и процессов, Лейбниц и противопоставляет свою концепцию гипотетической необходимости как *относительной случайности* (которая иногда выступает у него вместо понятий моральной и физической необходимости). Разрабатывая это важнейшее понятие, автор «Новых опытов» подчеркивает, что случайное, как и необходимое, детерминировано, но характер этих детерминаций различен, ибо «следствия в сфере необходимости и следствия в сфере случайности детерминируются различным образом» [68]. При этом понятие относительной случайности Лейбниц решительно противопоставляет чисто теологическому понятию *абсолютной случайности* как уникальности происшествия, которое не может быть детерминировано ничем земным, ничем реальным, а обязано своим явлением только загадочной воле сверхприродного бога, мистифицирующая функция которого, можно сказать, достигает своей кульминации в таком представлении о чуде. Преодолевая это вековечное представление, Спиноза и объявил любое чудо, не поддающееся никакому познанию и никакому причинному определению, чистым абсурдом. Отбрасывая его, он отбросил (как в следующем столетии это сделает Гольбах) и понятие случайности вообще, объявив ее но

[67] Наст. том, с. 504. Герхардт VII 423.
[68] Герхардт V 164.

существу только субъективной категорией. Совсем другой является позиция Лейбница в его учении о гипотетической необходимости как относительной случайности.

Наибольшую роль в ее обосновании играет закон достаточного основания. Его онтологический смысл состоит прежде всего в том, что каждая вещь, каждое событие детерминируются другой вещью, иным событием. Единичная причина всегда вызывает, так сказать, единичное следствие. Но было бы большим упрощением и искажением сложной диалектической структуры детерминизма видеть в причинной обусловленности только ее конкретную единичность, всегда фиксируемую в опыте. Между тем эту по существу номиналистическую позицию и разделяли механистические детерминисты Гоббс, Спиноза и Гольбах. Для Лейбница же закон достаточного основания означал и объективность действия законов, которым подчиняется в сущности любое единичное причинное взаимодействие. К числу таких законов принадлежат и законы механики как одно из главных проявлений физической необходимости. Ведь эти законы формулируют как необходимые, так и достаточные условия движения и покоя тел в пространстве и времени. Но конечно, и многие механистические детерминисты (особенно те из них, кто исходил из законов механики Ньютона) всегда учитывали эти законы. Беда их заключалась в том, что они эти законы абсолютизировали (начало чему положил сам Ньютон). Лейбниц же далек от подобной абсолютизации. Используя старое гносеологическое положение о сущности и существовании, он всегда стремился к тому, чтобы за внешним слоем фактов (если ими являются даже законы) вскрыть более глубокую их сущность, некую более общую их закономерность. Здесь невольно приходит на ум диалектика ленинского истолкования гносеологии как постоянного движения от сущности первого порядка к сущности второго и т. д. Правда, Лейбниц не идет в бесконечность, считая, что так называемая моральная необходимость, диктующая наиболее оптимальное, «экономное» сочетание вещей, явлений и процессов, по крайней мере для нашего мира представляет последнее достаточное основание всякого существования земных процессов и явлений. Глубже ее стоит только метафизическая необходимость как абсолютно обязательное условие всякого существования. Нередко Лейбниц говорит также о некой первичной силе, порождающей пространство и время. Она, как мы видели, составляет

определяющее свойство субстанции. Не забывает философ и о боге с его интеллектуализирующей и мистифицирующей функциями. Именно последняя берет верх в объяснении феномена случайности, ибо случайная связь «основывается не на одних чистых идеях и на простом разумении Бога, но зависит и от свободных решений его и от хода универсума»[69]. Зависимость случайности от «хода универсума» следует, как мы полагаем, трактовать как возникновение ее на пересечении некоторых необходимых процессов причинения.

Таким образом, относительность случайности каждого факта порождается как его индивидуальной и совершенно конкретной причиной, констатируемой в опыте, так и рядом других, все более и более глубоких «достаточных оснований», представляющих собой систему объективных закономерностей, устанавливаемых наукой и осмысляемых философией. Именно эти закономерности делают все менее индивидуальной и все более массовидной в сущности любую случайность. Дифференцированное понимание необходимости, в частности концепция гипотетической необходимости, всемерно учитывающей степень вероятности и роль случайности, делает Лейбница одним из основоположников (в новое время) *диалектики необходимости*, которая так или иначе слагается из случайностей, прокладывая свой путь через них. Лейбницевское учение об универсальной связности целостного мира неотделимо от этой диалектики.

Восстановление Лейбницем действия целевой причины тоже углубляло его диалектическую картину мира. Правда, немецкий философ колебался между концепцией внешней телеологии, поскольку ее источник усматривался во внеприродном боге, и концепцией внутренней, имманентной телеологии, без которой невозможно представить реальные процессы земной жизни. Но в общем вторая тенденция брала верх, особенно если учесть философский, а не богословский характер лейбницевского бога. Категория телеологии употребляется Лейбницем в целях преодоления упрощенно аналитического представления механистических материалистов, считавших, что объект любой сложности может быть исчерпывающе объяснен из его предельно простых составных элементов. С позиций осознания своеобразия любой целостности, в особенности

[69] Наст. том, с. 136. Герхардт IV 437.

же целостности организма, несводимого к искусственному механизму, сделанному человеческими руками. Лейбниц отрицал это широко распространенное в те времена воззрение.

При осмыслении же мира как целостного образования целесообразная причинность становится необходимой уже потому, что моральная необходимость, как наиболее общее основание земной жизни, представляет собой, по Лейбницу, стремление к лучшему. Конкретизируя ту первичную силу, которая ведет мир ко все более высоким и сложным («лучшим») образованиям, немецкий философ использует аристотелевское понятие (и слово) *энтелехия*. Но оно приобретает у него содержание, которого еще не могло быть у Аристотеля (и тем более в схоластике, вульгаризировавшей это понятие), ибо здесь немецкий философ вплотную подходит к *идее развития*.

У великого диалектика Гегеля субстанция была всесторонне осмыслена в качестве субъекта, получив в силу этого способность к саморазвитию. По отношению к метафизике-диалектике Лейбница можно утверждать, что в ней субстанция тоже стала субъектом, в особенности в высших монадах, монадах-духах, способных не только к познанию, но и к самопознанию. Конечно, невозможна полная аналогия между Гегелем и Лейбницем хотя бы потому, что верховная. божественная монада как застывший абсолют у последнего деистически противопоставлена всем другим монадам, включая и монады-духи, в то время как у первого абсолют мыслится пантеистически, как единый мировой дух-разум, и проявляется не только и не столько в природе, сколько в сфере культуры, где развитие осуществляется особенно ярко и всесторонне. Поэтому, говоря о лейбницевской монаде не только как о субстанции, но и как о субъекте, который заключает в себе возможность развития, следует иметь в виду всю мировую совокупность монад, объединенных целеведущей силой энтелехии и завершающей свою цепь в человеческом духе. Он уясняет всю эту цепь, ведущую к нему (хотя, конечно, далеко не с такой предельной ясностью, какая по силам только сверхъестественной, божественной монаде).

Следует напомнить в этой связи, что уяснение механизмов развития, понимаемого как усложнение живых организаций с течением времени, представляет огромную трудность для современной биологии, точно установившей элементарные формы жизни (на уровне клеток), но

неспособной понять, каким образом в ходе времени они слагаются во все более сложные и совершенные организмы. Однако эту неразрешимую на уровне биологии как отдельной науки задачу великолепно решает материалистическая диалектика — всестороннее учение о развитии. Поскольку же эпохе Лейбница было еще очень далеко до материалистической диалектики, великий рационалист с необходимостью апеллировал к мистифицирующей функции понятия бога и опирался на аристотелевскую категорию энтелехии.

Таким образом, категория цели в метафизике-диалектике Лейбница фиксирует проблему движения ко все более высоким («совершенным») организациям. Каждая последующая ступень выявляет то, что было более или менее скрыто и туманно в предшествующей (вспомним положение Маркса об анатомии человека как ключе к анатомии обезьяны).

Следовательно, можно считать, что Лейбниц создал предпосылки диалектической доктрины, хотя эксплицитно ее еще не сформулировал. В отличие от Гегеля у него нет ни развернутого диалектического метода, ни сколько-нибудь обоснованной концепции развития культуры.

Проблема свободы и теодицея Лейбница

В целом диалектичным следует признать и учение Лейбница о свободе, которое можно считать завершением его метафизики. Вслед за Гоббсом и Спинозой, впервые в философии нового времени проанализировавшими это труднейшее понятие, наиболее обобщенно выражающее особенности человеческой деятельности, Лейбниц отказался от понятия *свободной воли*, игравшего огромную роль в философских и теологических построениях средневековья и Ренессанса. Понятие свободной воли так же несостоятельно, как и понятие чуда, поскольку оба этих понятия противопоставляются любой детерминации. В сущности эти понятия тесно связаны, поскольку бог как источник уникального чуда в своей мистифицирующей функции мыслится действующим на основе своей бесконечной, ничем не детерминированной воли.

Отбрасывая понятие свободы воли и подчиняя любое проявление человеческой деятельности той или иной детерминации, Гоббс и Спиноза соотнесли понятие свободы с понятием необходимости. Однако на их решении этой

проблемы — в особенности на ее решении Спинозой, который понятие свободы делал основой своей этической доктрины,— сказалось упрощенно-механистическое понимание необходимости как исключающей всякую случайность, о чем уже было сказано выше. Спиноза, например, вплотную подошел к диалектической формуле о свободе как познанной необходимости, но в сущности к ней подошли уже и античные стоики. Но их — и стоиков, и Спинозы — трактовка необходимости как непреложной судьбы (у Спинозы — механистической, однозначной цепи причинности) не позволила им полностью раскрыть активность человека в достижении свободы. Лейбницевская дифференцированная трактовка необходимости, как не исключающей случайности, открывала новые горизонты и перед понятием свободы.

Вскрывая несостоятельность понятия свободной воли, Лейбниц противопоставляет ему понятие *свободы* человека. Он подчеркивает трудность этого понятия, употребляемого в весьма различных смыслах, как и трудность понятия необходимости (в особенности применительно к человеческой деятельности). Свобода, говорит он в той же главе «Новых опытов», может быть чисто юридическим понятием, но может быть и фактической, при которой учитывается вся сложность обстоятельств человеческой деятельности. При этом свобода человека есть в сущности «свобода действий» его, «и она имеет свои степени и разновидности» [70]. При определении их и должен быть учтен характер необходимости, с которой человеку приходится иметь дело. Метафизическая необходимость потому и называется абсолютной, что она исключает элемент случайности. Поскольку эта основная разновидность необходимости (нередко так и именуемая в произведениях Лейбница без уточняющего ее определения) составляет непременное условие всякого существования, она как бы выносится за скобки и при учете характера человеческой деятельности, для которой она представляет столь же абсолютное условие. Другое дело — моральная и физическая, гипотетическая необходимость, в которую человеческая деятельность вплетена органически. По отношению к ним и проявляется человеческая свобода, которая бывает или ограниченной, или просто невозможной при отсутствии выбора для действующего человека.

[70] См. Герхардт V 166; 181.

Но такого рода выбор отнюдь не следует понимать как проявление некой ничем не детерминированной его воли. Напротив, Лейбниц систематически подчеркивает детерминированность всех без исключения человеческих действий. Нередко читатель встретится в его произведениях с довольно подробными характеристиками психологического детерминизма, в котором сложно переплетается взаимодействие внешних обстоятельств и в особенности внутренних восприятий и мыслей, многообразно связанных друг с другом. Однако никакой детерминизм, если он не исключает случайности, не может лишить человека возможности выбора и в меру этого свободы его действий. Лейбниц противопоставляет ее, собственно, не необходимости, а принуждению в его бесконечно многообразных формах.

Свободная деятельность человека — это его деятельность в качестве сугубо духовного существа. Здесь можно подметить отличие идеалиста Лейбница от материалиста Гоббса. Опровергая понятие свободы воли, последний стремился к полной натурализации понятия свободы. Он писал, например, что вода, вытекая из разбитого сосуда, освобождается. Лейбниц же считал, что спонтанность чисто физических действий (например, мяча, движущегося по гладкой поверхности) не дает еще основания считать его свободным. В «Новых опытах» автор ссылается на мнение Аристотеля, считавшего, что свободные действия «не просто те, которые спонтанны, но вдобавок еще обдуманны» [71]. В том же контексте Лейбниц утверждает даже, что «необходимость имеет место повсюду, где совершенно не участвует мысль» [72]. Но мыслью, под которой следует понимать высшие разумные проявления, наделены только самые высокие энтелехии.

Возвращаясь здесь опять к монадологии, напомним, что все монады в принципе развивают самопроизвольную деятельность, несмотря на всю их «запрограммированность» верховным божественным существом. Но только у духов как высших монад эта самопроизвольность становится свободой. Она проявляется в результате присущей духам способности обладать не только перцепциями, но и апперцепциями, в силу чего дух и способен стать субъектом. Сама целесообразность, объективно присущая

[71] Герхардт V 161.
[72] Герхардт V 163.

любой монаде, достигает в деятельности духа своей наибольшей силы и, можно сказать, эффективности. Но и в сфере духа достижение свободы не следует мыслить как некий автоматический процесс.

Власть психологического детерминизма, в особенности зависимость любой человеческой деятельности от желаний и страстей, очень велика. Ее полное преодоление, достижение стопроцентной свободы во всех проявлениях этой деятельности невозможно и для самого могучего человеческого духа. «Только Бог вполне свободен, а сотворенные духи свободны лишь постольку, поскольку они поднимаются над страстями» [73]. Преодолевая бесчисленные случайности страстей, производя определенный выбор в этом многообразии, разум и может развивать относительно — по сравнению с божественной деятельностью — свободную деятельность.

Другой аспект лейбницевского учения о свободе — умеряющая роль разума по отношению к страстям. Впрочем, более основательно еще до Лейбница этот важнейший аспект свободы был разработан Спинозой. Но и немецкий философ всегда подчеркивал неразрывность разума и свободы в этом аспекте, утверждая даже, что «разумение без свободы было бы бесполезно, а свобода без разумения не имела бы никакого значения» [74]. Последнее же состоит в том, что «к счастью нас ведут разум и воля, чувство же и влечение ведут нас только к удовольствию» [75]. Как итог этого аспекта свободы можно рассматривать положение автора «Новых опытов...» о том, что «детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным» [76].

Рассмотренное содержание лейбницевского учения о свободе сообщает и новый аспект понятию моральной необходимости. Теперь она оказывается тесно связанной с деятельностью, направленной на достижение свободы.

Важнейшее содержание такой деятельности — *мотивированность* человеческих поступков. Лейбниц систематически подчеркивает, что не может быть немотивированной воли. Мотивы и образуют ту моральную необходимость, без и вне которой невозможна сама свобода. При этом «мотивы охватывают все условия, которые могут определять сознание в его свободном выборе», как разумные основания, так и предшествующие им склонности. Из них и складывается сложность мотивов, которые «действуют на сознание не так, как тяжести на весы. Скорее само сознание действует в силу мотивов, предрасполагающих его к действованию».

[73] Герхардт V 160—161.
[74] Герхардт V 193.
[75] Герхардт V 180.
[76] Герхардт V 184.

Целесообразная деятельность человеческого духа, невозможная без объективности случайности, проявляется при этом в выборе именно того мотива и того поступка, который необходим в данных обстоятельствах и для данной личности. Отсюда — *сугубая индивидуальность* акта свободы. «Всякий поступок является индивидуальным, а не общим, оторванным от обстоятельств частного случая; он, таким образом, нуждается в совершенно определенных путях, чтобы вообще осуществиться» [77]. Выбор мотивов, выявляющий сугубую индивидуальность выбирающего и выражающий его свободу, пожалуй, больше, чем любой другой частный случай, определяется законом достаточного основания. Тем самым моральная необходимость в данном контексте основывается прежде всего на этом законе.

Лейбниц неоднократно подчеркивал и загадочность феномена свободы как сугубо индивидуального явления. Во введении к «Теодицее» он писал о «двух лабиринтах», в которых блуждает человеческий ум. Первый из них связан с проблемой свободы и необходимости, в особенности же с вопросом о происхождении зла. Второй же выражает проблему непрерывности, континуума. И если последняя проблема, рассмотренная нами выше, заставляет биться над ней только философов, то первая запутывает едва ли не весь человеческий род. Как в названном введении, так и в отрывке «О свободе», помещаемом в данном томе, Лейбниц подчеркнул неразрывную связь обоих этих «лабиринтов» с идеей бесконечности (разумеется, актуальной бесконечности — infinitas). «... Надлежит знать,— подчеркнул в этой связи мистифицирующую функцию данной идеи Лейбниц,— что все творения несут на себе некий отпечаток божественной бесконечности и что он является источником многих удивительных вещей, приводящих в изумление человеческий ум» [78].

[77] Наст. том, с. 470. Герхардт VII 392.
[78] Наст. том, с. 314. Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz. Publiées par A. Foucher de Careil. Paris, 1857, p. 180.

Целесообразность и свобода определяют духовно-моральный характер человеческой деятельности. С другой стороны, тела подчиняются механическим законам действующих причин. Иногда случается, что человеческое действие в соответствии с конечными причинами согласуется и с бессознательными действиями, производимыми механически действующими причинами. Но случающееся таким образом не случайно. Здесь Лейбниц снова вспоминает о боге, о предустановленной гармонии, происшедшей от него. Только в понятии бога полностью совпадают царство природы, в котором преобладают действующие причины, и царство свободы духов, основанное на конечных причинах. Понятию бога здесь приписан еще один признак, абсолютизирующий морально-волевые свойства человеческого духа.

Несмотря на безграничность воли в составе божественной сущности, бог не действует наобум, подобно множеству, если не подавляющему большинству, людей. «Творец мира свободен, хотя он все делает по определяющим его основаниям»[79]. Его привилегия в том, чтобы производить «изменения или создания согласно началу наилучшего»[80].

Это решающее в данном контексте свойство бесконечного божественного существа «проясняет» и тайну человеческой свободы. На страницах произведений Лейбница читатель встретится со старинной идеей тождества микрокосма, т. е. человека, и макрокосма, т. е. того огромного мира, в котором он живет. Эта идея родилась в ранней древнегреческой философии в сущности как материалистическая идея, фиксировавшая тогда зависимость человека с его сознанием от неподвластной ему природы. Но та же идея в условиях углубления личностного самосознания человека, с одной стороны, и отсутствия значительного прогресса в познании и покорении природы в течение всей античности — с другой, получила (например, у Платона) и идеалистическое переосмысление, при котором природа виделась как огромное увеличение свойств микрокосма (такое переосмысление во многом продолжало антропо-социоморфическую аналогию мифологического мышления). В религиозно-монотеистической философии средневековья представление о микрокосме в его соотношении с макрокосмом было усложнено идеей максимального, абсолютно бесконечного божественного бытия, превосходящего не только наш земной и солнечный мир, но и всю вселенную, реальный и мыслимый универсум. Идея эта, отражавшая огромное углубление человеческого самосознания, продолжала играть большую роль и в философии XVII в., в частности у Лейбница. В указанном выше месте одного из его писем к Ремону Лейбниц подчеркнул, что если каждая обычная субстанция-монада представляет собой образ универсума, то человеческий дух сверх того есть и образ сверхсущего бога. Отсюда и возможность свободы для конечного духа, способного — увы, таинственным образом — приобщиться к сфере наивысшей свободы и стать полноправным гражданином «божьего государства», как пишет иногда философ, используя одну из наиболее влиятельных идей Августина (в которую последний вкладывал иное содержание).

[79] Герхардт VII 304.
[80] Герхардт VI 615.

Однако в отличие от виднейшего отца христианской церкви Лейбниц использует деистический образ бога как заботливого и доброго монарха, отечески опекающего своих подданных — «духов». Здесь проявляется еще одна грань божественного существа, которая выражает лейбницевское истолкование как природного, так и человеческого мира. Действовать «согласно началу наилучшего» — значит вести природу и общество ко все большему совершенству. Знаменитый оптимизм Лейбница можно считать завершением его философской системы.

Предустановленная гармония применительно к человеку и его социальной жизни выступает у Лейбница как *теодицея* (сам этот термин создан Лейбницем), т. е. богооправдание. Это была исконная проблема христианской теологии, начало которой было положено Августином (впрочем, использовавшим здесь идею платонизма и стоицизма). Суть теодицеи сводилась к тому, чтобы снять с бога ответственность за многообразное зло, переполняющее человеческий мир.

Позиция Лейбница в этом вопросе во многом определяется охарактеризованными выше собственными идеями немецкого философа о боге как верховном организаторе природы и добром монархе, который ведет «духи» ко все большему совершенству. Как сверхъестественное чудо оказывается видимостью по мере того, как мы поднимаемся ко все более широкому и глубокому познанию, так и зло все более улетучивается по мере нашего восхождения

ко все более обширной целостности и осознания тех или иных отношений и порядков как ее элементов. С одной стороны, зло неизбежно, поскольку наша природа ограничена в сравнении с абсолютно безграничной природой божественного существа. С другой же стороны, нужно всегда помнить, что зло составляет, по Лейбницу, необходимый компонент мировой гармонии. И оно становится все более незначительным по мере расширения нашего кругозора в пространстве и времени. «К довершению красоты и общего совершенства божественных творений надо признать, что во всей вселенной совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру. Так, цивилизация с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли. И хотя верно, что некоторые ее части дичают или же разрушаются и подавляются, но это надо понимать так, как мы... интерпретировали несчастья, т. е. что эти разрушения и падения способствуют достижению более высокой цели, вроде того, как мы извлекаем известную пользу из самой потери»[81].

Такова социальная проекция лейбницевской теодицеи, которая получила в XVIII в. значительную популярность. Она резюмировалась и в широкоизвестной ныне поговорке «все к лучшему в сем лучшем из миров». Характерно, что в своей социальной философии Лейбниц, уделявший много внимания юридическим вопросам, не пошел дальше этих весьма общих положений. Здесь проявилась социально-экономическая и политическая отсталость Германии по сравнению с более передовыми странами Западной Европы — Англией, Нидерландами, Францией. Эта отсталость во многом и предопределила у Лейбница те «примирительные стремления в политике и религии», которые подчеркнул В. И. Ленин в своей оценке его философии[82].

С другой стороны, мы встречаемся здесь с общей ориентацией лейбницевской философии прежде всего на проблемы, встававшие в связи с бурным по тем временам развитием естественнонаучных исследований и достижений. В оптимизме Лейбница можно видеть и отражение ранних, буржуазных по своей сути просветительских настроений, порожденных успехами научного знания и ожиданием общего прогресса человечества в связи с этими успехами. У некоторых просветителей XVIII в. аналогичные настроения стали гораздо более сильными, чем у Лейбница.

Его воздействие на развитие философской мысли в Европе было весьма значительным, особенно в XVIII в. Естественно, что наибольшим оно было в Германии. Здесь господствовала до появления философской доктрины Канта так называемая лейбницеанско-вольфовская философская школа (Христиан Вольф — один из непосредственных учеников и корреспондентов Лейбница). Упрощенные и даже несколько вульгаризированные философские принципы этой школы (по сравнению с аутентичной метафизикой самого Лейбница) составляли основной предмет преподавания философии и в русских духовных учебных заведениях в XIX в. С другой стороны, французские материалисты XVIII в., в особенности Дидро, подвергали лейбницевскую монадологию материалистическому переосмыслению. Расцвет немецкой идеалистической диалектики, в особенности у Шеллинга, а затем и у Гегеля, тоже не был бы возможен без критического усвоения ряда принципов лейбницеанства.

В настоящей статье очерчен лишь силуэт Лейбница-философа. Познакомившись с предисловиями к последующим томам и внимательно вчитываясь в тексты самого мыслителя, читатель сможет составить о нем полное представление. В данном томе помещаются работы Лейбница по общим вопросам его философии, т. е. главным образом метафизики. В основном они будут расположены хронологически. Во втором — будет опубликовано главное гносеологическое произведение Лейбница «Новые опыты...» вместе с примыкающими к нему письмами. В третий том войдут сочинения по вопросам гносеологии, методологии и логики. Заключительный, четвертый том познакомит читателя с «Теодицеей».

В. В. Соколов

---

[81] Наст. том, с. 289—290. Герхардт VII 308.

[82] См. *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 29, с. 68.

СВИДЕТЕЛЬСТВО ПРИРОДЫ ПРОТИВ АТЕИСТОВ

ЧАСТЬ I

Телесные явления не могут быть объяснены без бестелесного начала, т. е. Бога

Человек божественного ума Фрэнсис Бэкон Веруламский справедливо заметил, что философия, если отведать ее слегка, уводит от Бога, если же глубоко зачерпнуть ее — приводит к нему [1]. Это мы видим в нынешний век, столь же обильный знанием, как и нечестием. Блестящие успехи математических наук и попытка проникнуть путем химии и анатомии в недра вещей показали, что весьма многие явления можно объяснить, так сказать, механически из фигуры и движения тела, между тем как древние прибегали в этом случае либо к создателю, либо к каким-то бестелесным формам. И вот некоторые проницательные люди стали делать попытки объяснить существование явлений природы, или феноменов, наблюдаемых в телах, без допущения Бога и не принимая его в расчет. Вскоре, после некоторых успехов (разумеется, пока дело не дошло еще до первоначал и оснований), они, как бы на радостях от своей удачи, поспешили объявить, что не могут объяснить естественным путем ни Бога, ни бессмертия души, но что вера в эти вещи обязана своим происхождением гражданским установлениям или историческому преданию; так думал остроумный Гоббс, который за свои открытия заслуживал бы того, чтобы здесь умолчать о нем, если бы я не считал нужным прямо выступить против его авторитета, который может произвести дурное действие. Другие, к сожалению, пошли еще дальше и, усомнившись уже в авторитете св. Писания, в исторической истине и историческом предании, пустили в ход совершенно открытый атеизм [2].

Но мне показалось в высшей степени недостойным, чтобы ум (animum) наш был вводим в заблуждение своим собственным светом, т. е. философией. Поэтому я сам стал предаваться исследованию вещей и с тем большим усердием, что мне тяжело было чувствовать, как эти ухищрения новых философов отторгали от меня величайшее благо жизни, именно уверенность в вечном существовании после смерти и надежду на то, что благость Божия снизойдет некогда на добрых и невинных.

Итак, отбросив предрассудки и отложив в сторону св. Писание и исторические свидетельства, я обращаюсь к мысленному рассечению тел, чтобы посмотреть, нельзя ли без допущения бестелесной причины дать объяснение тому, что является в телах нашим чувствам.

И прежде всего я охотно соглашаюсь с нынешними философами, воскресившими Демокрита и Эпикура (их Роберт Бойль весьма удачно называет корпускулярными философами), как-то: с Галилеем, Бэконом, Гассенди, Декартом, Гоббсом, Дигби — в том, что при объяснении телесных явлений не следует без нужды прибегать ни к Богу, ни к какой-либо другой бестелесной вещи, форме или свойству (не стоит впутывать Бога, если предмет его недостоин) и что все, насколько возможно, следует выводить из природы тела и его первичных свойств — величины, фигуры и движения.

Но что, если я докажу, что в природе тела нельзя найти начала даже этих первичных свойств? Тогда, надеюсь, наши натуралисты признают, что тела сами по себе, без бестелесного начала, существовать не могут. А докажу я это совершенно ясно и просто.

А именно если эти свойства нельзя будет вывести из определения тела, то очевидно, что они не могут существовать в телах, взятых сами по себе. Ибо основание всякого состояния должно быть выводимо или из самой вещи, или из чего-нибудь внешнего. Определение же тела состоит в том, чтобы существовать в пространстве. И все люди называют телом то, что они находят в каком-либо пространстве, и, наоборот, все, что есть тело, они находят в некотором пространстве. Определение это состоит из двух терминов: пространства и существования в нем.

Из термина «пространство» вытекает в теле величина и фигура. Ибо тело всегда имеет ту же величину и фигуру, как пространство, которое оно наполняет. Но здесь остается неясным, почему оно наполняет именно такой-то

величины и такое-то пространство, а именно почему, например, оно имеет 3 фута, а не 2, почему оно имеет квадратную форму, а не круглую. Из природы тел это объяснено быть не может, так как одна и та же материя безразлична в какой угодно фигуре, все равно, круглой или квадратной. Следовательно, раз мы не желаем прибегать к бестелесной причине, на это может быть только два ответа: либо данное тело было квадратным от вечности, либо оно сделалось квадратным от столкновения с другим телом. Если мы скажем, что оно от вечности было квадратным, то этим мы не дадим никакого объяснения, ибо почему же оно не могло быть от вечности сферическим? Ведь нельзя себе представить, чтобы вечность могла быть причиной какой бы то ни было вещи. Если же мы скажем, что оно сделалось квадратным вследствие движения другого тела, то остается вопрос, почему от этого движения оно получило именно такую, а не иную фигуру. Если опять объяснять это движением другого тела и так до бесконечности, то все эти ответы через всю бесконечность будут влечь за собой все новые и новые вопросы, и окажется, что никогда не истощится почва для того, чтобы искать основания оснований, и, значит, никогда не будет дано полное объяснение. Очевидно, следовательно, что из природы тел их определенная величина или фигура выведена быть не может.

Мы сказали, что определение тела имеет две части: «пространство» и «существование в нем»; но из термина «пространство» вытекает некоторая, но неопределенная величина и фигура. К термину же «существование в том пространстве» относится движение, ибо тело, начиная существовать в другом, чем прежде, пространстве, тем самым приходит в движение. Но если более тщательно рассмотреть дело, то окажется, что хотя из природы тела и вытекает способность к движению, но само движение не вытекает. Именно в силу того самого, что данное тело находится в этом пространстве, оно может находиться и в другом, равном и подобном первому, т. е. может двигаться; в самом деле, быть в состоянии находиться в другом пространстве, чем прежде,— значит иметь способность переменять пространство, а иметь способность переменять пространство — значит иметь способность двигаться, ибо движение есть перемена пространства. Но действительное движение из существования в пространстве не вытекает, и скорее из тела, предоставленного

самому себе, вытекает противоположное движению, именно сохранение в том же пространстве, или покой. Таким образом, в телах, представленных самим себе, нельзя найти основания движению. И тщетна уловка тех, которые так объясняют движение: всякое тело либо двигалось от вечности, либо движется другим телом, смежным и находящимся в движении. Именно если они скажут, что данное тело от вечности находилось в движении, то непонятно, почему же не могло оно от вечности находиться в покое, ибо нельзя себе представить, чтобы время, даже бесконечное, могло быть причиной движения. Если же они скажут, что данное тело движется другим смежным движущимся телом, а это последнее — третьим и так до бесконечности, то от этого нисколько не станет яснее, почему движется первое тело, второе, третье и вообще какое бы то ни было, пока не будет объяснено, почему движется [10] последующее, от которого получают свое движение все предыдущие. Ведь заключение до тех пор остается необоснованным, пока не указаны основания всех оснований, особенно если, как в данном случае, тот же самый вопрос остается во всей силе до самого конца.

Таким образом, полагаю, мною вполне доказано, что определенная фигура и величина, а также и движение вообще не могут заключаться в телах, взятых сами по себе. Я уже и не буду говорить здесь (так как это требует более глубокого исследования), что до сих пор никем еще не объяснена из природы самих тел причина их свя́зного состава (consistentia).

От свя́зного же состава тел происходит: 1) что большое тело не уступает своего места малому при столкновении с ним; 2) что тела или части тела взаимно сцепляются друг с другом, откуда и происходят те осязаемые свойства тел, которые обыкновенно называются вторичными, как-то: твердое и жидкое их состояние, жесткость, мягкость, гладкость, шероховатость, упругость, хрупкость, рассыпчатость, тягучесть, ковкость, плавкость; 3) что твердое тело при столкновении с другим, не уступающим ему места, отражается от него. Короче говоря, от свя́зности тел происходит их непроницаемость, сцепление и отражение (reflexio). И вот, если кто-нибудь объяснит мне причину этих свойств из фигуры, величины и движения материи, я с удовольствием признаю его великим философом. Здесь, по-видимому, возможно только одно объяснение, именно: тело потому сопротивляется

толкающему его телу и отражает его, что его частицы на поверхности незаметно движутся навстречу другому телу. Но предположим, что толкающее тело наносит удар не по той линии, по которой его встретят частицы тела, которому предстоит испытать толчок, а по какой-нибудь другой, например по косвенной; от этого тотчас же должно прекратиться противодействие, сопротивление, отражение в противоречие тому, что оказывается на опыте. Сцепление же вовсе не может быть объяснено из противодействия и вообще из движения. Если я, например, толкаю кусок бумаги, то часть, которую я толкаю, уступает, и, значит, здесь не может быть никакого противодействия или сопротивляющегося движения. Но часть эта уступает не одна, а влечет вместе с тем за собой и прилегающие к ней остальные части. Конечно, нельзя отказать в доле истины и основания тому, что утверждали в древности Демокрит, Эпикур и Лукреций, а в недавнее время — последователи их Пьер Гассенди и Жан-Хризостом Маньян, а именно что естественной причиной сцепления в телах служат некоторые сцепляющиеся одна за другую фигуры, как-то: крючки, багорчики, колечки, фигурки с разными выступающими частями и вообще все искривления и изгибы твердых тел, захватывающие друг друга. Но ведь все эти цепкие орудия сами должны быть плотными и крепкими, чтобы выполнять свое назначение и сдерживать вместе части тел. Однако же откуда в них самих прочность? Не предположить ли крючки у крючков и так до бесконечности? Но если есть основание для сомнения в первом случае, то оно будет и во втором, и в третьем, и так без конца. На эти затруднения у тех остроумнейших философов не оставалось другого ответа, кроме того, чтобы предположить в последнем составе тел некоторые неделимые тельца, которые они называют атомами и которые разнообразными сочетаниями своих разнообразных фигур производят различные качества чувственно познаваемых тел. Но и в этих последних тельцах решительно неоткуда взяться сцеплению и неделимости.

Правда, древние дали некоторое объяснение этому, но настолько нелепое, что новейшие (recentiores) философы его устыдились. Именно, они говорили, что части атомов потому сцеплены друг с другом, что между ними нет пустоты; откуда следует, что все тела, раз прикоснувшиеся друг к другу, должны нераздельно сцепиться наподобие атомов, потому что при всяком прикосновении тела к

телу между ними не бывает пустоты. Но нет ничего более нелепого и более противоречащего опыту, чем это постоянное сцепление. Итак, для объяснения атомов правильным будет прибегнуть в конце концов к Богу, который дает прочность этим последним основам вещей. И я удивляюсь, что ни Гассенди, ни кто-либо другой из проницательных философов нашего времени не обратил внимания на этот замечательный случай доказать бытие Божие. Ведь очевидно, что в последнем составе тел природа не может обойтись без помощи Бога.

Мы доказали, что тела могут иметь определенную фигуру и величину, а также и движение только при предположении бестелесного Существа. Легко видеть, что это бестелесное Существо (Ens) едино для всех ввиду всеобщей взаимной гармонии, особенно когда тела получают движение не каждое порознь от своего собственного бестелесного Существа, но взаимно друг от друга. Но почему это бестелесное Существо избрало именно такую, а не иную величину, фигуру и движение, это можно объяснить лишь в том случае, если Оно разумно, мудро ввиду красоты вещей и всемогуще ввиду повиновения их его мановению. Такое бестелесное Существо и будет Умом (Mens), управляющим всем Миром (Mundus), т. е. Богом.

ЧАСТЬ II

Доказательство бессмертия человеческой души посредством непрерывного сорита

Душа человеческая есть существо, некоторое действие которого состоит в мышлении.

Если некоторое действие какого-либо существа есть мышление, то некоторое действие этого существа есть вещь, непосредственно сознаваемая (sensibilis) без представления (imaginatione) частей.

В самом деле, мышление есть вещь: 1) непосредственно сознаваемая; так как душа, когда сознает себя мыслящею, непосредственно предстоит сама себе; 2) мышление есть вещь, сознаваемая без представления частей. Это ясно из опыта. Ибо мышление есть то самое неуловимое нечто, которое мы сознаем (sentimus), когда сознаем себя мыслящими. Когда, например, мы сознаем, что думали о Тиции, мы сознаем не только то, что имели

в своем уме (animo) образ Тиция (конечно, имеющий части), ибо этого недостаточно еще для мышления: ведь мы имеем образы в уме даже тогда, когда не думаем о них, но и сознаем сверх того, что осознали (cogitasse) этот образ Тиция; и вот в представлении-то этого самого сознания мы и не замечаем никаких частей.

Если некоторое действие какого-либо существа есть вещь, непосредственно сознаваемая без представления частей, то некоторое его действие есть вещь без частей.

Ибо, каковым что-нибудь непосредственно сознается, таковым оно и существует в действительности: причина заблуждения заключается в среде, так как если бы причиною заблуждения был объект сознания, то он всегда сознавался бы ложно, а если бы ею был субъект, он всегда бы сознавался ложно.

Если некоторое действие какого-нибудь предмета есть вещь без частей, то некоторое действие этого предмета не есть движение.

Ибо всякое движение имеет части, по доказательству Аристотеля и всеобщему признанию.

Если некоторое действие какого-либо предмета не есть движение, то этот предмет не есть тело.

Ибо всякое действие тела есть движение. В самом деле, всякое действие вещи есть изменение ее сущности; сущность же тела состоит в том, чтобы существовать в пространстве, а изменение существования в пространстве есть движение. Итак, всякое действие тела есть движение.

Что не есть тело, то не существует в пространстве.

Ибо определение тела состоит в том, чтобы существовать в пространстве.

Что не существует в пространстве, то не способно к движению.

Ибо движение есть перемена пространства.

Что не способно к движению, то недоступно распадению.

Ибо распадение есть движение в частях.

Что недоступно распадению, то неразрушимо.

Ибо разрушение есть внутреннее распадение.

Все неразрушимое бессмертно.

Ибо смерть есть разрушение живого существа, или распадение его механизма, посредством которого оно является двигающим само себя.

Следовательно, душа человеческая бессмертна, что и требовалось доказать.

ПИСЬМО К ЯКОБУ ТОМАЗИЮ О ВОЗМОЖНОСТИ ПРИМИРИТЬ АРИСТОТЕЛЯ С НОВОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

Невозможно даже выразить, как от кусочка твоей истории философии потекли у всех слюнки: ясно, в самом деле, какая разница между голым перечнем имен и твоими глубокими рассуждениями о связи философских мнений. И действительно, сколько ни слыхал я разговоров сведующих людей о твоем опыте (а ты знаешь, что я не люблю говорить комплиментов), все говорят в один голос, что никто, кроме тебя, не был в состоянии дать цельную и полную историю философии. Многие, обладающие более знанием древности, чем предмета (artis), познакомили нас скорее с биографиями философов, чем с их учениями; ты же даешь нам историю не философов, но философии. Говорят, что в Англии печатается «История развития наук со времени Аристотеля» Иосифа Гленвилля; но я думаю, что он будет заниматься лишь ходом математики, механики и новейшей физики, и, таким образом, полагаю, ничего не предвосхитит у тебя. Если бы ты только довел нить своего изложения до новейшей эпохи и убедил нашу легкомысленную молодежь, что далеко не все следует приписывать новаторам, хотя, с другой стороны, и нельзя всего отнимать от них. Существуют Патриции, Телезии, Кампанеллы, Бодены, Низолии, Фракасторы, Карданы, Галилеи, Бэконы, Гассенди, Гоббсы, Декарты, Бассо, Дигби, Сеннерты, Шперлинги, Деродоны, Дейсинги и много других, между которыми раздирается мантия философии. Указать миру их значение для тебя будет забавой, а для общества — пользой.

Кто не согласится с твоим суждением о том мнении Багемина, будто Бог составляет первую материю вещей? В самом деле, в гипотезах его нет никакой стройности, в рассуждениях — ни малейшей связи, мнения его просто

чудовищны, и, если бы у него не было кое-чего достойного внимания в области специальной физики, ему положительно лучше было бы помолчать! Впрочем, мне кажется, что родоначальниками его учения являются Скалигер, Сennерт и Шперлинг (ведь он выставляет себя учеником и последнего), которые утверждают, что формы проистекают не из пассивной потенции материи, а из активной потенции действующей причины, откуда они и выводят, что Бог производит творения скорее из своей активной потенции, нежели из объективной и как бы пассивной потенции ничто. Таким образом, по их мнению, Бог производит вещи из себя и, следовательно, есть первая материя вещей. Впрочем, ты лучше рассудишь об этом.

Что касается Декарта и Клауберга, я согласен с тобой, что ученик яснее учителя. Но опять-таки осмелюсь сказать, что почти ни один из картезианцев не прибавил ничего нового к открытиям учителя. В самом деле, Клауберг, Геербορд, Тобиас Андреэ, Генрих Региус представили не что иное, как пересказы учения своего вождя, правда весьма ученые. Картезианцами я называю только тех, которые следуют принципам Декарта, причем из их числа следует безусловно исключить таких великих людей, как Бэкон, Гассенди, Гоббс, Дигби и другие, которых обыкновенно смешивают с картезианцами, тогда как они были современниками или даже предшественниками Декарта, да и по уму не уступали ему, если даже не превосходили его. Что же касается меня, то я менее всего признаю себя картезианцем. Я принимаю общее всем этим восстановителям философии правило, что в телах все должно объясняться только посредством величины, фигуры и движения. У Декарта я согласен только с его методом, ибо, как только дело дошло до приложения последнего, Декарт совершенно позабыл всю свою строгость и сразу запутался в каких-то странных (miras) гипотезах, в чем совершенно правильно упрекает его Фоссий в книге о свете.

Поэтому я не побоюсь сказать, что нахожу гораздо больше достоинств в книгах аристотелевской «Физики», чем в размышлениях Декарта: настолько я далек от картезианства. Я осмелился бы даже прибавить, что можно сохранить все восемь книг [аристотелевской физики] без ущерба для новейшей философии и этим самым опровергнуть то, что говорят даже ученые люди о невозможности примирить с нею Аристотеля. В самом деле, бóльшая часть из того, что говорит Аристотель о материи, форме,

отрицании, природе, месте, бесконечном, времени, движении, совершенно достоверна и доказана, за исключением единственно того, что он говорит о невозможности пустоты. Мне не представляется необходимой ни пустота, ни наполненность и кажется, что природу можно объяснять и тем и другим способом. Пустоту отстаивают Гильберт, Гассенди, Герике; наполненность — Декарт, Дигби, англичанин Томас, Клерк в книге о наполненности мира; возможность того и другого — Томас Гоббс и Роберт Бойль. Хотя, признаюсь, и не легко, но все же возможно без пустоты объяснить разряженность (rarefactiones) вещей. Недавно я взял книгу ученого-француза Жана-Батиста Дюгамеля о согласовании древней и новой философии, изданную не так давно в Париже, где гипотезы знаменитых древних и новых [философов] и элегантно излагаются, и часто тонко разрешаются. Он также немало говорит о расхождениях относительно пустоты. В прочих же многочисленных рассуждениях Аристотеля в XIII книге «Физики», во всей «Метафизике», «Логике» и «Этике» ни один здравомыслящий человек не усомнится. Кто откажется принять именно субстанциальную форму — то, чем субстанция одного тела отличается от субстанции другого? Что касается до первой материи, то нет ничего более достоверного. Является только один вопрос: возможно ли дать истолкование путем величины, фигуры и движения общим положениям Аристотеля о материи, форме и изменении? Схоластики отрицают это, реформаторы утверждают. Мнение последних представляется мне не только более верным, но и более согласным с самим Аристотелем; я скажу вкратце о том и о другом.

Итак, прежде всего об Аристотеле. Что схоластики удивительно исказили смысл его учений, это тебе, славнейший муж, известно более, чем кому-либо, так как ты первый вывел на свет добрую часть заблуждений этого рода. И тогда как в этом согласны с тобой по отношению к метафизике Сонер и Дрейер, к логике — Виет, Забарелла, Юнгий, к политике — Язон Денорес, Пиккарт, Конринг, Фельден, Дурриус и многие другие, то, скажи на милость, отчего не предположить того же самого или даже худшего и по отношению к физике, опирающейся на ощущение, опыт и математику — орудия, которых почти вовсе не было у схоластиков, запертых в монашеских кельях. Итак, достаточно вероятно, что они заблуждались в физике. Но если я докажу больше, а именно что это более

чем достоверно? В данном вопросе можно идти двояким путем: либо показать, что реформированная философия может быть согласована с аристотелевской и не противоречит ей, либо, далее, показать, что объяснять одну другою не только можно, но и до́лжно и что, таким образом, уже из аристотелевских начал вытекает то, чем так хвастаются новейшие философы. Первым путем будет доказана возможность, вторым — необходимость согласования; хотя, впрочем, дело будет уже решено, если мы покажем возможность согласования. Ибо если возможно и то и другое объяснение — и схоластиков, и новейших [философов], то из двух возможных гипотез следует всегда избирать более ясную и понятную, какова, без сомнения, гипотеза новейших, которая не воображает себе никаких бестелесных существ в телесной среде и не принимает ничего, кроме величины, фигуры и движения. И я полагаю, что лучше всего докажу возможность такого согласования, если попрошу указать мне хоть одно из аристотелевских начал, которые нельзя было бы объяснить величиной, фигурой и движением.

Первая материя есть сама масса, в которой нет ничего, кроме протяженности и антитипии [1], или непроницаемости (impenetrabilitas). Протяженность она имеет от наполняемого ею пространства; собственно же природа материи состоит в том, что она есть нечто плотное и непроницаемое и в силу этого при встрече с чем-либо другим (так как одно из них должно уступить место) способное к движению. Эта непрерывная масса, наполняющая мир, есть, пока все части ее находятся в покое, первая материя, из которой возникает все посредством движения и в которую разрешается все посредством покоя. В ней самой по себе нет никакого разнообразия иначе как через движение, и она представляет собой чистое безразличие. Этим уже распутываются все узлы схоластиков. Прежде всего они спрашивают о свойстве ее бытия до всякой формы. На это следует ответить, что она есть сущее *до* всякой формы, хотя и *существующее,* ибо все, что находится в каком-нибудь пространстве, существует, чего, конечно, нельзя отрицать относительно этой массы, даже лишенной всякого движения и раздельности; что же касается до сущности материи или самой формы *телесности*, то она состоит в антитипии, или непроницаемости. Равным образом материя имеет количество, но только неограниченное, как говорят аверроисты, или неопределенное, так как, раз она непрерывна, она не разделена на части, таким образом, в ней не дано действительных границ (я говорю не о внешних границах мира или всей массы, но только о внутренних пределах частей), тем не менее протяжение или величина в ней даны.

От материи перейдем по порядку к *форме.* И если мы предположим, что форма есть не что иное, как фигура, то и здесь все отлично сойдется; ибо так как фигура есть граница тела, то и для появления в материи фигур необходимы будут границы. А для того чтобы в материи возникли различные фигуры, необходима разделенность частей. Раз части разделены, то тем самым каждая часть получает отдельные границы (так как непрерывно примыкающими Аристотель называет такие вещи, границы которых совпадают (ὧν τὰ ἔσχατα ἕν). Разделенность же и прерывность в этой дотоле непрерывной массе может явиться двояким способом: или так, что вместе с непрерывностью исчезает и смежность (это бывает, когда нечто разрывается таким образом, что остается пустое пространство), или так, что смежность остается (это бывает, когда какие-нибудь части, оставаясь в непосредственном соприкосновении друг с другом, движутся в различные стороны; например, две сферы, из которых одна заключает в себе другую, могут двигаться в разные стороны, оставаясь смежными, хотя и перестают быть непрерывными). Отсюда ясно, что если изначально масса была сотворена прерывной или разделенной пустотами, то те или иные формы уже с самого начала были соединены с материей; если же масса изначально была непрерывной, то необходимо, чтобы формы возникали посредством движения (об уничтожении известных частиц для образования в материи пустот я не говорю, так как это сверхъестественно). Из движения же возникает деление, из деления — границы частей, из границ частей — их фигуры, из фигур — формы, и, следовательно, формы возникают из движения. Отсюда ясно также, что всякое расположение к форме есть движение; ясно также, как разрешается запутанный спор о происхождении форм. Почтенный Герман Конринг в особой диссертации не нашел другого выхода из этого спора, как допустить, что формы возникают из ничего. Но вышеприведенные размышления указывают гораздо более простой путь, так что нет нужды прибегать к такому учению. А именно: формы возникают из потенции материи, не производя ничего нового, но только

уничтожая старое и порождая границы частей посредством деления, подобно тому как человек, обтесывающий колонну, не делает ничего другого, как только удаляет ненужные части, и то, что остается по их устранении, получает тем самым ту фигуру, которую мы называем колонной. Подобно этому, все фигуры или формы содержатся в самой массе, и им недостает только определенности и действительного отделения от других примыкающих к ним форм. Раз допущено такое объяснение, всякие возражения против происхождения форм из потенции материи становятся пустяками.

Теперь остается перейти к *изменениям*. Обыкновенно (и правильно) насчитывают следующие виды изменений: происхождение (generatio), уничтожение (corruptio), увеличение (augmentatio), уменьшение (diminutio), качественное изменение (alteratio), и перемена места (mutatio localis), или движение (motus). Все эти виды, по мнению новейших философов, можно объяснить посредством одного пространственного движения. Прежде всего что касается увеличения и уменьшения, то дело ясно: в самом деле, изменение количества в целом происходит тогда, когда известная часть меняет место, присоединяясь или отдаляясь. Остается объяснить посредством движения происхождение, уничтожение и качественное изменение. Укажу прежде всего на то, что нумерически тождественное изменение бывает в одно и то же время происхождением и качественным изменением различных вещей; например, если правда, что гниение заключается в известных червях, незаметных для невооруженного глаза, то всякое гнилостное заражение будет качественным изменением человека и происхождением червя. Подобным образом Гук показал в своей микрографии, что плесень на бумаге есть зародившийся мельчайший лесок; следовательно, плесень будет качественным изменением бумаги и происхождением маленьких кустарничков. Вообще же как происхождение и уничтожение, так и качественное изменение можно объяснить тонким движением частиц. Например, так как белое есть то, что отражает наибольшее количество света, а черное — то, что отражает мало света, то белым будет всякое тело, поверхность которого содержит множество маленьких зеркал; вследствие этого пенящаяся вода бела, так как она состоит из бесчисленных пузырьков и, сколько пузырьков, столько зеркал, между тем как раньше почти вся вода представляла только одно зеркало; точно так же

когда разобьешь стекло, то при этом образуется столько же зеркал, сколько частей, и по этой причине толченое стекло белее цельного. Подобным же образом когда вода разбивается на пузырьки, точно на отдельные зеркала, то является белизна; от этого снег белее льда, а лед белее воды. Ибо несправедливо, будто снег есть сгущенная вода, тогда как скорее он есть вода разреженная, почему он и легче воды и занимает более пространства. Этим способом разрешается и софизм Анаксагора о черном снеге. Отсюда ясно, что цвета возникают только вследствие изменения фигуры и положения на поверхности; и если бы позволяло место, то то же самое легко можно было бы показать и относительно света, теплоты и всех качеств. Если же посредством одного движения изменяются качества, то тем самым изменится и субстанция, так как с изменением всех, а то и некоторых составных элементов уничтожается и сама вещь (так, например, уничтожив свет или теплоту, мы уничтожим и огонь; то и другое можно произвести, задержав движение; по этой причине закрытый со всех сторон огонь умирает за недостатком воздушной пищи), не говоря уже о том, что вообще сущность отличается от своих качеств только в отношении к чувствам. В самом деле, один и тот же город представляет одно зрелище, если смотреть на него с башни, стоящей в его середине (что совершенно подобно тому, как если бы мы стали рассматривать самую сущность), и иное, если подойти к нему извне (что совершенно соответствует восприятию качеств тела); и, как меняется сам внешний вид города, смотря по тому, подходить ли к нему с восточной или западной стороны, точно так же меняются и качества сообразно с различием органов.

Из всего этого вполне ясно, что все изменения можно объяснить движением. И этому не препятствует то, что происхождение совершается мгновенно, между тем как движение совершается последовательно, ибо происхождение есть не движение, но конец движения, а конец движения происходит мгновенно; так, известная фигура производится или происходит только в самый последний момент движения, например круг производится только последним моментом кругового движения. Уже из этого ясно, почему субстанциальная форма состоит в неделимом и не допускает увеличения и уменьшения в степени. Ведь и фигура не допускает увеличения или уменьшения в степени, и, хотя один круг может быть больше другого, он

все-таки не более круг, чем другой круг, так как сущность круга состоит в равенстве линий, проведенных от центра к окружности, а равенство состоит уже в неделимом и не может быть бо́льшим или меньшим. При этом нельзя возражать, что фигура или величина — случайные свойства (accidentia), ибо они не всегда случайны; например, хотя для свинца жидкое состояние является случайным свойством, так как свинец бывает жидким только в огне, однако для ртути жидкость — существенное свойство; причина же жидкого состояния лежит, без сомнения, в свободной криволинейности частей — в их шарообразной, цилиндрической, овальной или иной сферической форме; следовательно, криволинейность есть случайное свойство для мельчайших частиц свинца и существенное для ртути. Вот почему все металлы происходят из ртути, скрепленной солями, соли же состоят по природе из прямолинейных фигур, способных к покою; вследствие этого если мы растворим соли в воде и затем дадим им свободно сгущаться, то они явятся, как известно химикам, в форме тетраэдров, гексаэдров, октаэдров и т. д., но отнюдь не в круглой или криволинейной форме. Таким образом, соли являются причиной твердости; и эти острые соли, будучи в недрах земли смешаны в мельчайших частицах со ртутью, препятствуют своим промежуточным положением свободе криволинейных частиц и образуют металл. В огне же металл возвращается к природе ртути, потому что огонь, проникая между мельчайшими частицами, освобождает криволинейные части ртути от прямолинейных частей соли. Отсюда происходит жидкое состояние металла в огне. Таким образом, ясно, что едва ли есть что-либо в аристотелевской физике, чего нельзя было бы объяснить и в реформированной физике.

Все эти примеры явились у меня сами собою во время писания. Бесчисленное количество других примеров собрано по всей натуральной философии другими лицами. И не опасаюсь, что сказанное мною выше окажется списанным у Рея [2] или что ты можешь лучше следовать за мной, опираясь на его авторитет. Все это давно продумано мной, еще до того, как я услыхал о Рее. Читал я и Рея, но почти не помню сейчас, что он говорит по этому вопросу. К тому же Рей не первый и не единственный среди тех, которые пытались согласовать Аристотеля с новейшими. Первый проложил эту дорогу, как мне кажется, Скалигер; в наше время Кенельм Дигби и его современник англичанин Томас — первый в сочинении о бессмертии души, второй в своих основных началах перипатетической философии — поставили это прямой своей целью. К тому же самому стремятся Абдиас Трей и в особенности Эрхард Вейгель.

До сих пор доказано только, что согласование возможно; остается доказать, что оно необходимо. В самом деле, о чем другом трактует Аристотель в своей физике, как не о фигуре, величине, движении, месте, времени? Если же природа тела вообще состоит в этом, то и природа каждого отдельного тела сведется к известной фигуре, известной величине и т. п. Да и сам он говорит в 4-й главе III-й книги «Физики», что всякая наука о природе занимается величиной (с которой, разумеется, связана фигура), движением и временем. Тот же Аристотель говорит в разных местах, что предметом физики является бытие, находящееся в движении (Ens mobile), что наука о природе трактует о материи и движении; и сам он причину всего совершающегося в подлунном мире полагает в небе. Небо, говорит он, действует на низшие сферы не иначе как посредством движения. Движение же производит только движение или границы движения, а именно величину и фигуру и происходящие из них положения, расстояние, число и т. д. Следовательно, ими до́лжно объяснять все в естествознании. Тот же Аристотель замечает (I-я книга «Физики», глава 7), что медь так же относится к фигуре статуи, как материя — к форме. Впрочем, я уже доказывал, что фигура есть субстанция, или, лучше сказать, что пространство есть субстанция, а фигура — нечто субстанциальное, исходя из того, что всякая наука имеет предметом субстанцию; а, что геометрия есть наука, этого нельзя отрицать. Были люди, которые отвечали на это, что скорее приведут место, где Аристотель отрицает научность геометрии, чем я приведу место, в котором Аристотель говорил бы то, что я ему приписываю. Я нисколько не сомневаюсь, славнейший муж, что есть несколько мест у Аристотеля, которые со всякими натяжками можно истолковать в пользу такого взгляда, однако я думаю, что они опровергаются другими бесчисленными его признаниями на этот счет. В самом деле, что всего чаще встречается во всех книгах его «Аналитик», как не примеры геометров, так что кажется, что в геометрических доказательствах как бы мерило всех прочих доказательств. Но конечно, нелепо было бы считать низшее мерилом высшего. Только схоластики стали смотреть так презрительно

на математиков и старались всеми способами исключить математику из числа настоящих наук, опираясь главным образом на тот аргумент, что геометрия доказывает свои положения не из причин. Но если мы рассмотрим дело ближе, то окажется, что геометрия доказывает именно из причин. В самом деле, она выясняет фигуры из движения: из движения точки происходит линия, из движения линии — поверхность, из движения поверхности — тело, из движения прямой по прямой происходит плоскость, из движения прямой вокруг неподвижной точки происходит круг и т. п. Таким образом, построение фигур есть движение; свойства же фигур доказываются из построений, т. е. из движения, следовательно, априори и из причин. Значит, геометрия есть истинная наука. Итак, признавать предмет геометрии, т. е. пространство, за субстанцию вовсе не будет противно Аристотелю. И нет ничего нелепого в том, что геометрия имеет предметом субстанциальную форму тел. Да и сам Аристотель прямо говорит в XIII книге «Метафизики», что геометрия отвлекает[ся] от материи, цели и действующей причины, из чего следует, что она должна заниматься субстанциальной формой или акцидентальной. Но акцидентальной формой она не занимается, так как последняя включает в свое реальное определение субъект, в котором она существует, или материю, между тем как Аристотель говорит, что геометрия отвлекает[ся] от материи. Итак, геометрия занимается субстанциальной формой.

И вот, когда я пишу это, мне приходит в голову мысль, что между науками существует некоторая прекрасная гармония, если тщательно взвесить дело: теология или метафизика говорит о *действующей причине* вещей, т. е. об уме; нравственная философия (все равно — практическая или гражданская, так как обе представляют одну и ту же науку, как я узнал от тебя) говорит о *цели* вещей, т. е. о благе; математика (я разумею чистую, так как остальная составляет часть физики) говорит о *форме* вещей, т. е. о фигуре; физика говорит о *материи* вещей и единственном ее состоянии, вытекающем из сочетания ее с другими причинами, а именно о движении. Ибо ум (Mens), стремясь достигнуть блага и желательного ему состояния и фигуры вещей, сообщает материи движение. Материя же сама по себе не способна к движению, и начало всякого движения есть ум, как это правильно полагал и Аристотель.

Да, наконец, Аристотель нигде, кажется, и не воображает каких-то субстанциальных форм, которые сами по себе являются причиной движения в телах, как это принимают схоластики. Он, правда, определяет природу как начало движения и покоя и называет форму и материю природой, причем форму более, чем материю, но отсюда еще не следует, как того хотят схоластики, что форма есть какое-то нематериальное (хотя и грубое в телах) бытие, которое само собою, без содействия внешней вещи сообщает телу движение, например камню — движение вниз. Правда, форма есть причина движения и его начало, но не первое. В самом деле, тело движется только в том случае, если будет двинуто извне, как это вполне справедливо не только говорит, но и доказывает Аристотель; например, шар, покоящийся на плоскости, во всю вечность не двинется, если не явится какой-нибудь внешний двигатель, например какое-либо другое тело. И уже в случае такого столкновения это другое тело является источником сообщения движения, фигура же, в данном случае шарообразность,— источником восприятия движения, так как, если бы по свойству самого тела шарообразность отсутствовала, оно не уступило бы так легко другому. Из этого ясно, что схоластическое понятие о форме вовсе не следует из аристотелевского определения природы. Итак, я признаю, что форма есть начало движения в своем теле и что само тело есть начало движения в другом теле; но первое начало движения есть первая и реально отвлеченная от материи форма (которая есть вместе с тем и действующая причина), а именно Ум. Отсюда следует, что свобода и сама произвольность (spontaneum) свойственны только уму. Итак, нет ничего абсурдного в том, что из субстанциальных форм только ум может быть назван первоначалом движения, все же остальные получают движение от ума. Пользуясь одним этим аргументом, Аристотель доходит до первого двигателя. Некоторые делают на это два возражения: во-первых, этот аргумент будто бы не имеет никакой силы по отношению к Эпикуру, который наделяет свои атомы присущим им самим по себе движением вниз. Я согласен, что этот аргумент не будет иметь для него никакого значения, если не доказать ему предварительно нелепости и невозможности того, чтобы тело получало движение от самого себя, как это и делает уже Цицерон — если не ошибаюсь, в сочинении «О природе богов»,— тонко осмеивая Эпикура за то,

что он вводит этим в свои гипотезы нечто беспричинное и бессмысленное. В самом деле, в природе вещей нет никакого «вниз» самого по себе, а только по отношению к нам, а следовательно, и нет причины, почему известное тело стало бы двигаться в ту, а не в эту сторону. Итак, отрицанию Эпикура мы легко противопоставим положение, что все движущееся движется другою, находящеюся вне его вещью, и защитим подвергающуюся опасности достоверность бытия Божия. Другое возражение состоит в том, что, по-видимому, Аристотель исходил в своем заключении не столько из того положения, что начало всякого движения лежит вне движущегося тела, сколько из другого, а именно что процесс в бесконечность невозможен. Но, славнейший муж, прошу тебя, будь судьею в нашем споре и подумай внимательно, не требуется ли в данном случае соединение обоих положений? Ведь если не будет допущено, что движущаяся вещь движется отвне, то у нас не получится ровно никакого процесса, не говоря уже о процессе в бесконечность: возражающий упрется с самого начала и ответит, что данному телу совершенно достаточно его самого для того, чтобы произвести движение посредством своей субстанциальной формы, и, следовательно, нет надобности ни в каком двигателе, не говоря уже о первом. Таким образом, с отнятием первой ступени и, так сказать, фундамента рухнет тотчас и вся эта лестница. Кроме того, Эпикур допускал и процесс в бесконечность; значит, следует смотреть не столько на то, что допускал или не допускал Эпикур, сколько на то, что может быть доказано достоверным образом. Необходимо кратко коснуться аристотелевской философии и реформированной философии. У философов дело здесь обстоит так же, как и у теологов. Святые отцы объясняют св. Писание превосходными истолкованиями, а потом монахи затемняют (его) суевериями. Когда забрезжил свет ума (orta luce animorum), реформированное богословие явилось в трех видах: первое, еретическое, отвергающее сами Писания, как [произведения] фанатиков; второе, схизматическое, примиряющее древних ученых отцов церкви со св. Писанием и первоначальной церковью, как [произведением] евангелистов [3]. Подобным же образом греческие истолкователи разъясняют Аристотеля, а схоластики затемняют. Когда забрезжил свет, реформированная философия явилась в трех видах: одна — нелепая, представленная Парацельсом, Гельмонтом и другими, вообще отвергающими Аристотеля; другая — дерзкая, мало внимания обращающая на древних, даже открыто их презирающая и [потому] делающая подозрительными даже свои хорошие рассуждения, как, например, у Декарта, и, наконец, третья — истинная, признающая Аристотеля мужем величайшим, в большинстве случаев правым [4].

До сих пор я, кажется, достаточно примирил философию Аристотеля с реформированной; теперь я в кратких чертах выясню очевидную истинность самой новейшей философии. Для этого нужно доказать, что в мире не существует ничего, кроме ума, пространства, материи и движения. Умом я называю бытие мыслящее; пространство есть бытие первично-протяженное, или математическое тело, т. е. такое, которое не содержит в себе ничего, кроме трех измерений, и есть всеобщее место всех вещей. Материя есть бытие вторично-протяженное, или такое, которое кроме протяжения, или математического тела, имеет и физическое тело, т. е. сопротивление, антитипию, плотность, наполнение пространства и непроницаемость, состоящую в том, что при встрече двух таких тел либо одно из них уступает место, либо другое в свою очередь приходит в состояние покоя; из такой природы непроницаемости вытекает движение. Итак, материя есть бытие в пространстве или бытие, сопротяженное с пространством. Движение есть перемена пространства. Фигура же, величина, положение, число и т. д. суть не [виды] бытия (entra), реально отличные от пространства, материи и движения, но лишь отношения между пространством, материей, движением и их частями, созданные привзошедшим умом. Фигуру я определяю как границу протяженного, величину — как число частей в протяженном. Число я определяю так: единица + единица + единица и т. д., т. е. как совокупность единиц. Положение сводится к фигуре, так как оно есть конфигурация нескольких вещей. Время есть не что иное, как величина движения. А так как всякая величина есть число частей, то нет ничего удивительного, что Аристотель определил время как число движения.

До сих пор я объяснил только термины и указал, в каком смысле нужно их употреблять, но пока еще не доказал ничего. Докажем теперь, что для объяснения явлений мира и указания их возможных причин нет нужды предполагать что-либо, кроме ума, пространства, материи и движения, что ничего другого даже и нельзя предпола-

гать, хотя, впрочем, если мы докажем, что ничего, кроме вышеуказанного, не нужно, то отсюда само собой будет вытекать, что гипотезы новейших философов лучше, так как они ничем, кроме этих вещей, не пользуются для объяснения явлений. Ибо это недостаток гипотезы, если она делает ненужные предположения. А что все явления мира можно объяснить только из этих начал, это достаточно показывает чтение новейших философов, а также ясно и из того, что я говорил выше, доказывая возможность согласования с Аристотелем. Затем следует также заметить, что более ясные гипотезы лучше. Но человеческий ум не может представить себе ничего, кроме ума (именно когда мыслит о самом себе), пространства, материи, движения и того, что является результатом сравнения их между собою, а все, что сверх этого,— одни слова, которые можно произносить и на разные лады комбинировать между собою, но объяснить и понять которые нельзя. В самом деле, разве можно представить себе бытие, не причастное ни протяжению, ни мышлению? Так зачем же предполагать души животных и растений, невещественные субстанциальные формы элементов и металлов, не причастные ни протяжению, ни мышлению? Гораздо правильнее поступили Кампанелла в книге «Об ощущении вещей и магии» и Маркус Марци в сочинении «Об идеях-созидательницах», приписывая — хотя ложно, но зато совершенно согласно со своими гипотезами — этим субстанциальным формам неодушевленных вещей чувство, знание, представление и волю. Подобное же видим мы и в тайной (occulta) философии Агриппы, приписывающего каждой вещи ангела как бы в качестве повитухи, и в рассуждениях Скалигера о пластической силе и ее мудрости. Таким образом, у нас будет столько же божков, сколько субстанциальных форм, а в конце концов мы дойдем и до языческого многобожия. Да и те, которые говорят о невещественных субстанциях тела, могут объяснить свою мысль, только прибегая к сравнениям их с человеческой душой. Отсюда приписываемые этим субстанциальным формам стремления и естественный инстинкт, из которого и вытекает естественное познание; отсюда известные положения (axioma) : природа не делает ничего напрасно, всякая вещь избегает своего разрушения, природа стремится к непрерывности, подобное склонно к подобному, материя стремится к более благородной форме и т. п., между тем как в действительности в природе не существует никакой

мудрости и никакого стремления, чудный же порядок ее происходит от того, что она есть Божий механизм (Horologium Dei). Таким образом, очевидно, что гипотезы реформированной философии имеют то преимущество над гипотезами схоластиков, что они не только не излишни, но и вполне ясны.

Остается доказать более тонким рассуждением, что при объяснении природы тел и нельзя принимать других реальностей, кроме тех, которые я назвал. Это будет произведено следующим образом. Телом обыкновенно называется то, что обладает каким-нибудь чувственным качеством; далее, из чувственных качеств многие могут быть отняты от тела, однако таким образом, что оно все-таки продолжает оставаться телом. В самом деле, известное тело, хотя бы оно и было лишено всякого цвета, запаха, вкуса, все-таки называется телом. Воздух, например, обыкновенно признается телом, хотя он и прозрачен и часто лишен всякого цвета, запаха и вкуса; равным образом воздух остается телом, когда бывает лишен и звука. Итак, следует отбросить зрительные, слуховые, вкусовые и обонятельные качества, как вовсе не входящие в природу тела. Значит, все дело сводится к осязательным качествам. При этом первичные из них, каковы теплота, влажность, сухость, холод, могут отсутствовать поодиночке: так, в воде может не быть теплоты, в земле — влажности, в воздухе — сухости, в огне — холода, однако каждое из этих тел остается телом. А что остальные осязательные качества, например гладкость, легкость, крепость и т. п., не входят в сущность тела, это признают все уже тем самым, что называют их вторичными, т. е. происходящими от других, которые с бóльшим основанием могут считаться существенными свойствами; сверх того, каждое из них может отсутствовать в известном теле. Итак, следует отыскать такое чувственное качество, которое принадлежит всем телам, и только телам, и по которому люди, точно по примете, отличают тело от нетела. Такое именно качество мы находим в плотности, или антитипии, взятой вместе с протяжением. Ведь если люди ощущают что-нибудь как только протяженное или только видят его, они не называют это тотчас же телом, а думают иногда, что это просто призрак воображения (speciem et φαντασμα) (хотя, собственно говоря, такое протяженное всегда есть тело и обладает антитипией, правда недоступной нашим чувствам, но все-таки постигаемой

разумом); если же они не только видят нечто, но и осязают его, т. е. находят в нем антитипию, то называют его телом; то же, что лишено антитипии, они не признают за тело. Значит, и философы, и простые люди полагают природу тела в двух свойствах, протяжении и антитипии, взятых вместе. Первое из них мы получаем посредством зрения, второе — посредством осязания; поэтому, соединяя то и другое чувство, мы удостоверяемся обыкновенно, что данные вещи не призраки воображения. Быть протяженным — значит не что иное, как находиться в пространстве; антитипия же состоит в том, что две вещи не могут находиться в одном и том же пространстве и какая-нибудь из них необходимо должна двигаться или прийти в состояние покоя. Из этого ясно, что сущность тела состоит в протяжении и антитипии, и так как в вещах нет ничего без причины, то и не до́лжно предполагать в телах ничего такого, причина чего не может быть выведена из основных свойств тел, составляющих их сущность. Причина же может быть выведена из них только посредством их определений. Следовательно, в телах нельзя предполагать ничего такого, что не вытекает из определения протяжения и антитипии. Но из них вытекают только величина, фигура, положение, число, способность к движению и т. п. (само же движение не вытекает из них, откуда следует, что тела могут получать движение только от нематериальных вещей). Отсюда ясно, что все качества и изменения должны объясняться из величины, фигуры, движения и т. д. и что теплота, цвет и т. п. суть не что иное, как тончайшие фигуры и движения.

Осмелюсь, наконец, утверждать, что мы никогда не дадим серьезного отпора атеистам, социнианам [5], натуралистам и скептикам, если не установим именно такой философии. Ее я считаю божественным даром, который дан миру в его преклонном возрасте как единственная скрижаль (tabula), на которой спасутся благочестивые и благоразумные люди среди катастрофы наступающего атеизма. Я же, сколь ни мало по причине недостатка времени мое знание ученых мужей, опасаюсь всякий раз, когда думаю, со сколькими одаренными и одновременно совершенно безбожными людьми мне придется иметь дело. Ходит по рукам неизданная книга Бодена (о, как бы я хотел вместе с Ноде, чтобы она никогда не была издана!), пухлая, конечно, которую он назвал «Тайна возвышенных» и в которой объявил себя врагом христианской религии [6].

По сравнению с ней диалоги Ванини — игрушки. Читал ее мельком и от души благодарю Бога за то, что он снабдил меня такой надежной философией (в которой было бы неблагодарностью отрицать, сколь многим я обязан тебе), благодаря которой я отразил ее, [книги], стрелы. Достоин всяческой похвалы труд Кл. Спицелия, который он употребил на искоренение атеизма. Письмо его об этом предмете, выпущенное в последние девять дней, надеюсь, ты увидишь. Узнай же, какое отношение имел к нему я. Некогда на досуге, находясь на постоялом дворе, я написал работу размером около двух листов, в которой более тщательно, чем обычно, рассуждал о доказательстве бессмертия души и существования Бога. Я сообщил их одному другу. Через него они попали в руки преподобного Ф. Спенера, франкфуртского пастора, при этом автор, разумеется, остался скрытым. Спенер передал Спицелию; Спицелий присоединил [ее] под названием «Свидетельство природы против атеистов» к концу своего недавнего послания об искоренении атеизма к Ант. Рейзеру. Но я не одобряю, а, напротив, искренне скорблю о том, что этот отрывок был напечатан с множеством ошибок; прежде всего сорит, в котором я пытался доказать бессмертие души, вследствие изменения начальных строк совершенно искажен. Спицелий заявляет, что он не знает автора [7]. Я ожидаю суждения о самом способе доказательства. Не похвалы жажду я, но оценки, поскольку для религии важна не поверхностная защита. Иногда все же мне кажется, что я гораздо преуспел и в той и в этой [защите] [8]. Ибо там, конечно, нельзя прочесть о том, что я с того времени открыл о постоянном творении в движении и внутренней природе мыслящего существа (entis cogitantis) или духа (mentis).

Я писал тебе когда-то о товариществе, которое намеревались создать некоторые немцы. Об этом немецкая книга объемом в несколько листов, изданная книгопродавцем Гёзием под эгидой филадельфийского братства. Видится мне сладкий сон, что это вроде общества розенкрейцеров. Ваш Шурцфлейш вызвал удивительно большое смятение на Парнасе. Очень хотелось бы мне знать, что думают у вас великие мужи, на которых он надеется выехать, об этом экземпляре. Боклер грозит ему с кафедры. Автор политического описания путешествия, которое выходит ныне, несомненно, тот самый бургундский комментатор на орудие мира. Изумляюсь дерзновенности мужа.

Мне остается прибавить, славнейший муж, что потому так пространно изложил тебе все мои размышления, что не знаю более сведущего и беспристрастного судьи в этих вещах. Ты проник во все уголки древних и не пренебрегаешь новыми открытиями, когда они того стоят; ты лучше всех можешь объяснить древних и подвергнуть критике новейших философов. Ты вполне правильно полагаешь, что когда появляются новые взгляды, то, если даже их истина доказана очевиднейшим образом, все-таки не следует по возможности отступать от общепринятых выражений, хотя бы они принадлежали и схоластикам.

Благоденствуй же, украшение отечества, и не прекращай своих блестящих трудов (весьма многие из которых и задуманы, и исполнены с редким талантом), но выпускай их в свет.

СУЩЕСТВУЮТ ДВЕ СЕКТЫ НАТУРАЛИСТОВ...

Существуют две секты натуралистов, которые ныне пользуются известностью и которые ведут свое происхождение от античности: одна из них обновила учение Эпикура, другая по существу повторяет взгляды стоиков. Первые считают, что всякая субстанция, включая душу и даже самого Бога, является телесной, иначе говоря, состоит из материи, или протяженной массы. Отсюда следует, что никакого всемогущего и всеведущего Бога не может быть, ибо каким образом тело могло бы влиять на все, не подвергаясь в свою очередь воздействию всего и не разрушаясь? Это хорошо понял некто Ворстий, когда он отказал своему Богу во всех тех великих качествах, коими обыкновенно наделяют своих богов другие люди. Кое-кто уверовал, что солнце, которое, по свидетельству наших чувств, безусловно, является самым могучим из всех зримых вещей, и есть Бог; но они не знали, что такими же солнцами являются все неподвижные звезды и, следовательно, одно не может все видеть и все сотворить. Всякое тело тяжеловесно и оказывает сильное действие, если оно больших размеров, или слабое, если оно невелико; если же, невзирая на малый вес, оно обладает большой мощью (как, например, порох, употребляемый в артиллерии), то в момент действия оно разрушается. Вот почему тело не может быть Богом. Оттого в былое время Эпикур, а в наши дни Гоббс, утверждая, будто все вещи материальны, ясно показали, что если следовать их взглядам, то никакого провидения не существует.

Секта новоявленных стоиков считает, что бестелесные субстанции существуют, что человеческие души не являются телами, что Бог — это душа или, если угодно, высшая мировая сила (puissance), даже, если хотите, причина самой материи, но в то же время существует некая слепая необходимость, которая направляет его действия; поэтому-

де Бог играет в мире такую же роль, как пружина или гиря в часах. Они утверждают, что машинообразная необходимость свойственна вещам, что свое действие вещи оказывают по принуждению, а не по разумному волеизъявлению этого божества, так как, собственно говоря, Бог не обладает ни разумением (entendement), ни волей: это качества, присущие людям; что все вещи, какие только возможны, сменяют друг друга в соответствии со всеми теми многоразличиями, на какие способна материя; что не следует отыскивать конечные причины; что нельзя быть уверенным ни в бессмертии души, ни в будущей жизни; что по отношению к Богу не существует справедливости: он сам своим определением решает, что есть добро и справедливость, и, значит, не нарушает справедливости, делая невинных несчастными. Таким образом, эти господа допускают существование провидения лишь на словах, что же касается практических следствий и правил, как нам следует вести себя в жизни, то тут все сводится к учению эпикурейцев, т. е. к тому, что высшее счастье состоит в покое и довольстве жизнью такой, какова она есть, и другого быть не может, так как бессмысленно противоборствовать вихрю вещей, не удовлетворяясь тем, что является незыблемым. Если бы они знали, что все вещи подчинены строгому порядку ради общего блага и ради частного благосостояния тех, кто умеет пользоваться этим порядком, они не приравнивали бы счастье к простому терпению. Я знаю, их фразы не похожи на те, которые я сейчас привел, но если вникнуть в суть их взглядов, то со сказанным мною можно согласиться. Это по существу взгляды Спинозы, и есть немало людей, которым кажется, что и Декарт придерживался того же мнения. Без сомнения, он навлек на себя немалые подозрения тем, что отказался от поиска целевых причин, утверждая, что нет ни добра, ни справедливости, ни даже истины, кроме той, которую установил абсолютным образом Бог, и, более того, проронив замечание (правда, мимоходом) о том, что любые возможные разновидности материи последовательно сменяют друг друга.

Если обе эти секты — эпикурейцев и стоиков — угрожают благочестию, то секта сторонников Сократа и Платона, которая отчасти, как мне кажется, опирается на Пифагора, напротив, гораздо более согласуется с требованиями благочестия. Достаточно прочесть восхитительный диалог Платона о бессмертии души [1], чтобы убедиться, что

в нем содержатся мысли, совершенно противоположные взглядам наших новейших стоиков. Перед тем как выпить роковую чашу, Сократ говорит в нем об истинном смысле своей смерти. Он утешает опечаленных друзей, возбуждая в них вместо скорби восхищение своими удивительными умозаключениями, и возникает впечатление, что, прощаясь с этой жизнью, он готовится вступить в другую, чтобы наслаждаться там счастьем, предуготованным для высоких душ. Я верю, говорит он, что, уходя отсюда, я встречу там людей лучших, чем здесь; в крайнем же случае я уверен, что увижу богов. Он высказывает мнение, что целевые причины являются главными в физике и что искать их нужно для объяснения смысла и основания (raison) вещей. Смеясь над Анаксагором, он словно смеется над нашими нынешними физиками. Все, что он говорит по этому поводу, заслуживает внимания.

«Однажды,— говорит он,— я слышал, как кто-то читал книгу Анаксагора, где есть слова о том, что *причина* (cause) *всех вещей — некое разумное существо и оно-то их устроило и украсило.* Мне это необыкновенно понравилось, ибо я полагал, что ежели мир есть произведение разума (intelligence), то все в нем сотворено наиболее совершенным образом, какой только возможен. Поэтому я считал, что тот, кто захотел бы понять, по какой причине вещи возникают и гибнут или же пребывают, должен был бы искать то, что отвечает представлению о совершенстве каждой вещи. Человеку, таким образом, надлежит изучать в себе самом или в какой-либо иной вещи не что иное, как то, что является наилучшим и наиболее совершенным. Ибо тот, кто познал бы наиболее совершенное, легко мог бы судить на этом основании о том, что является несовершенным, так как знание о том и другом одно и то же. Принимая во внимание все это,— продолжает Сократ,— я мечтал найти учителя, который сумел бы растолковать основания вещей, например объяснил бы, какую форму имеет земля — круглую или плоскую — и почему ей лучше быть именно такой, а не другой. И еще мне хотелось бы, чтобы, ответив на вопрос, находится ли земля в центре универсума или нет, он объяснил бы мне, почему именно такое положение является для нее наиболее подходящим. И чтобы он дал мне такие же разъяснения относительно солнца, луны, звезд, а также их движений. И наконец, показав все, что наиболее подходит для каждой вещи, пусть он затем покажет мне, в частности, то, что

является наилучшим вообще. Преисполненный такой надежды, я поскорее взял произведения Анаксагора и пересмотрел их, однако мои ожидания далеко не оправдались. С удивлением обнаружил я, что он отнюдь не пользуется представлением о высшем направляющем разуме, на который он сослался вначале, что он больше не говорит ни о красе, ни о совершенстве вещей, а вводит какие-то малоправдоподобные эфирные вещества. Тем самым он уподобляется тому, кто сначала, например, сказал бы, что Сократ во всем руководствуется разумом, а потом, когда понадобилось бы объяснить конкретно мотивы его поступков, заявил бы, что он-де потому сидит здесь, что его тело состоит из костей, плоти и жил, что кости твердые, однако имеют промежутки или сочленения, а жилы могут натягиваться или расслабляться, что все это придает телу гибкость, и вот, дескать, по этой причине и сидит. Или, желая объяснить причину этой сегодняшней беседы, стал бы ссылаться на воздух, на голосовые связки, органы слуха и тому подобные вещи, совершенно упустив из виду подлинные причины, а именно то, что афиняне сочли для себя выгоднее осудить меня, нежели оправдать, а я предпочел остаться и сидеть здесь, нежели спастись бегством. Не то, клянусь, эти кости и эти жилы давно нашли бы убежище у беотийцев и мегарцев, если бы я не рассудил, что честнее и благороднее будет для меня принять казнь, которую пожелало назначить мне отечество, чем вести на чужбине жизнь изгнанника и скитальца. Вот почему противно разуму считать за причину эти жилы и кости с их движениями. Конечно, если кто-нибудь скажет, что без жил и костей я не мог бы осуществить все это, он будет прав, но одно дело — истинная причина, а другое — условие, без которого эта причина не могла бы стать причиною. Люди, которые, допустим, заявляют, что круговращение тел — это и есть то, что удерживает землю в том положении, в котором она находится, забывают, что божественная власть располагает куда более изящным способом; эти люди не понимают, что благо и красота — вот что по-настоящему скрепляет, образует и поддерживает мир». Вплоть до этого места Платон повторяет слова самого Сократа, но то, что следует далее об идеях или формах, хотя и не менее великолепно, является несколько более трудным для понимания.

ПИСЬМА К ГОББСУ

Именитейший муж!

Когда недавно из письма одного друга, посетившего Англию, к величайшей моей душевной радости, я узнал, что Ты в столь преклонном возрасте благополучно здравствуешь, то не мог не обратиться к Тебе с письмом; и, если это сделано несвоевременно, Ты сможешь наказать меня молчанием, а мне будет достаточно того, что я засвидетельствовал свои чувства.

Твои сочинения, как изданные в отдельности, так и собранные вместе, я прочитал, надеюсь, почти все и почерпнул в них столько поучительного, сколько в немногих других книгах нашего века. Не в моем обычае льстить, но все, кому довелось ознакомиться с Твоими трудами в области гражданских учений (in civili doctrina), вместе со мной признают, что ничего нельзя прибавить к их замечательной, при такой краткости, убедительности; ничто не может быть более законченным и полезным практически, чем содержащиеся в них определения. Выведенные из них теоремы некоторых затрудняют; есть и такие, кто злоупотребляет ими до сумасбродства, что происходит, как я полагаю, по большей части из непонимания их разумного применения. Таковы, например, общие законы движения: ничто не начинает двигаться, не восприняв движения от другого тела; сколь угодно большое тело может быть выведено из состояния покоя сколь угодно малым легчайшим движением и пр. — если кто попытается применить это к наблюдаемым явлениям вдруг, не показав предварительно, что бóльшая часть тел, кажущихся неподвижными, нечувствительно движутся, то вызовет насмешки даже у непросвещенной толпы. Подобным же образом, кто приложит доказанные Тобой положения о государстве ко всем сообществам, носящим в простореч-

чии это название, Твои атрибуты высшей власти — ко всем притязающим на титул царя, принца, монарха, величества. Твои положения о высшей свободе в естественном состоянии — ко всем гражданам различных государств, вступающим в какие-либо деловые взаимоотношения, тот, насколько я могу предположить и по твоему суждению, впадает в большую ошибку. Я знаю, что есть на свете много республик, которые представляют собой не единое государство, а конфедерацию нескольких, много монархов по титулу, которым прочие никогда не подчиняли свою волю; и Ты не отрицаешь, что в предположении существования Владыки мира не может быть никакого вполне естественного состояния людей вне всякого государства, раз Бог — общий Монарх для всех: поэтому не правы те, кто вменяет в вину Твоим положениям вольномыслие и нечестие. Я всегда понимал Тебя так, как сказано выше, и признаюсь, что почерпнул у Тебя яркий свет для осуществления задуманного мною вместе с одним другом труда по рациональной юриспруденции. Когда я увидел, с какой невероятной тонкостью и с какой ясностью выражения, весьма близкой к Твоей, римские юристы вырабатывали свои ответы, сохраненные в Пандектах [1]; когда я обнаружил, что многие из этих ответов возникли почти полностью как развитие положений естественного права, а остальные выводились с тою же последовательностью из немногих оснований, хотя и произвольных, но по большей части извлеченных из государственной практики; короче говоря, когда я делал первые шаги в юриспруденции, уже по исходе квадривия [2], я обдумывал, каким образом можно было бы уложить в кратчайшие слова (по образцу древнего непрерывного Эдикта [3]) элементы права, содержащегося в Римском правовом корпусе, с тем чтобы из них затем вывести и как бы доказать все его законы. Хотя сюда присоединится также, особенно в императорских рескриптах, многое, что не войдет в состав чистого естественного права, однако это будет отчетливо отличаться от прошлого и уравновесится множеством остальных законов; тем более что, как можно смело утверждать, половина римского права принадлежит чистому естественному праву, и общеизвестно, что почти вся Европа пользуется этим правом и оно нигде не оспаривалось открыто в местных обычаях.

Однако эти занятия, сложные, признаюсь, и утомительные, я перемежаю с другими, более приятными: обращаюсь

время от времени к некоторым размышлениям о природе вещей, хотя и попадаю при этом как бы в чуждый мне мир. Приходилось мне иногда думать и об отвлеченных законах движения, и заложенные Тобой в этой области основания меня удивительно прельщают; я вполне согласен с Тобой, что тело воспринимает движение только от смежного движущегося тела; что движение, раз начатое, длится, пока не встретит препятствия. Но кое-что, признаюсь, меня затруднило, особенно же то, что я не нашел доведенной до ясности причины устойчивости, или, что то же самое, сцепления в вещах. Ибо если единственная причина этого, как Ты, по-видимому, намекаешь в некоторых местах,— реакция, тогда как реакция — это движение, противоположное натиску, а натиск не производит своей противоположности, то будет также и реакция без натиска. И реакция — это движение частей тела от центра к периферии, но это движение не встречает препятствий, и, таким образом, части должны будут выходить, покидая тело, которому они принадлежат, что противоречит опыту; или же возникнет препятствие, и тогда движение реакции прекратится, если только его не восстановит внешнее воздействие, которое невозможно найти в каких-либо общих условиях. Не говорю уже о том, что едва ли возможно объяснить, по какой причине каждое тело в любой различимой точке обнаруживало бы устремление от центра к периферии, а также каким образом одна только реакция вещи, испытавшей удар, вызывает то, что большему натиску падения соответствует большее оказываемое отражение, тогда как здравому смыслу соответствовало бы, чтобы большее падение уменьшало реакцию. Но эти мои мелкие сомнения, может быть, проистекают от того, что я Тебя недостаточно понял. Я полагал бы, что для сцепления тел достаточно стремления частей друг к другу, т. е. движения, при котором одна часть давит на другую. Вещи, которые давят одна на другую, стремятся ко взаимопроникновению. Стремление — начало, проникновение — единство. Итак, они находятся в начале соединения. А если вещи находятся в начале соединения, то их начала или окончания составляют одно. Вещи, окончания которых составляют одно (τὰ ἔσχατα ἕν), по определению Аристотеля [4], находятся уже в состоянии не смежности, а непрерывности и составляют единое тело, движимое единым движением. Ты легко поймешь, что эти соображения, если есть в них что-нибудь правильное, затрагивают

многое в теории движения. Остается показать, что вещи, давящие одна на другую, находятся в состоянии попыток к взаимопроникновению. Давить означает стремиться занять место другого тела, там находящегося [5]. Стремление (conatus) есть начало движения. Следовательно, начало нахождения в том месте, куда тело стремится. Находиться в месте, где находится нечто другое,— значит проникнуть в это другое. Следовательно, давление есть стремление к проникновению. Но Ты, ученейший муж, равного которому в проверке доказательств нелегко найти, рассудишь все это тщательнее. Что Ты думаешь о теоремах достославных Гюйгенса и Рена касательно движения? И о Месолабе ученейшего Слусия?

Добавлю, что пришло на память о происхождении источников. Твое и остроумнейшего Исаака Фоссия мнение, что они возникают из накопления дождевой воды или снега в горных пещерах, конечно, справедливо, допускаю, для большей их части, но не для всех, в подтверждение чего приведу следующий опыт, наблюдавшийся недавно неподалеку от Майнца. Владелец одного поместья задумал расчистить найденный там источник. Он распорядился убрать с этого места весь ил. Под ним оказался песок без каких-либо признаков влажности, а источник вовсе исчез. На утро окружающее место было наполнено испарениями, поднимавшимися из песка, а когда ил был возвращен на прежнее место и уплотнен, источник вновь появился. Это, по-видимому, подтверждает мнение прославленного среди химиков Василия Валентини, что и источники, и металлы, и минералы рождаются из испарений и дымов, поднимающихся из глубин земли; эти испарения для поддержания природного кругооборота через воздух (получающий их непосредственно) и море (получающее их из источников) орошают землю и, таким образом, возвращаются к своей матери, насытившись предварительно солнечной серой, чтобы некогда, подвергшись в недрах земли новой реакции или взрыву, подняться к солнцу.

Об остальном хотелось бы надеяться на появление после Твоих изданных трудов какого-нибудь дополнения, содержащего Твои размышления. Не сомневаюсь, что после стольких новых опытов, выполненных в последние годы выдающимися учеными вашей и других стран, у Тебя есть по поводу многих из них продуманные соображения, сохранить которые важно для человечества. Если бы Ты высказался еще раз более обстоятельно о природе ума! Хотя Ты правильно определил сознание как длящуюся реакцию, однако, как я уже говорил ранее, в природе чисто телесных вещей не существует действительно неослабевающей реакции: длится она только для ощущения, а в действительности она прерывна и все время повторно возбуждается чем-то внешним. Так что я опасаюсь, как бы, все взвесив, не пришлось сказать, что у животных нет подлинного сознания (sensio vera), а только кажущееся, подобное кажущейся боли кипящей воды и что подлинное сознание, которое мы наблюдаем в себе, невозможно объяснить только движением тел. Тем более что положение, которым Ты часто пользуешься,— *всякий двигатель есть тело*,— насколько мне известно, никогда не было доказано.

Но до каких пор я буду обременять Тебя своими безделицами? В заключение добавлю только одно: я всегда говорю друзьям и, Бог даст, всегда буду утверждать публично, что не знаю никого, кто писал бы по философским вопросам законченнее, яснее и убедительнее, чем Ты, не исключая даже самого́ божественно гениального Декарта. И я сердечно желаю, чтобы Ты завершил то, что Декарт только попытался сделать, и содействовал счастью человеческого рода, укрепив надежду на бессмертие, что Ты можешь сделать, как никто из смертных. Да сохранит Тебя для этого Бог на долгие годы. Будь здоров и ко мне благосклонен.

Майнц, 13/22 июля 1670 г.

СЛАВНЕЙШЕМУ МУЖУ ТОМАСУ ГОББСУ
ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ

Не столько удивишься Ты, Достославнейший муж, тому, что к тебе, человеку изысканнейшей любезности, обращается незнакомый, сколько тому, что так поступает не известный Тебе ничем другим автор этого письма, которое не могу не признать грубым и недостойным Тебя; добавлю, написанным поспешно, как подтвердит его податель, превосходный человек, который, проживая в Париже некоторое время в той же гостинице, что и я, накануне своего отъезда за обедом спросил меня, нет ли у меня чего-нибудь для передачи Тебе — ибо уже и раньше Твое имя часто упоминалось в наших разговорах с тем уважением, которое подобает Твоим достоинствам. Этот вопрос как бы подстегнул меня, тем более что он говорил мне, что уже с давнего времени знаком с Тобой, и я немедленно же устремился написать Тебе. Суди об этом как угодно, но если Ты и отвергнешь мое знакомство, то не избежишь моего преклонения.

Давно уже я перечитываю Твои сочинения, достойные века, достойные Тебя, который первым осветил яркими лучами гражданской науки (scientia civilis) тот правильный способ рассуждения и доказательства, который древние предвидели как бы сквозь туман. Но в книге «О гражданине» Ты, можно сказать, превзошел самого себя, проявив такую силу мысли, такую основательность суждений, как будто не излагаешь науку, а вещаешь прорицания. Меня не устрашают парадоксы и не увлекают приманки новизны, и я счел, что предприму небесполезный труд, если попытаюсь коренным образом исследовать внутреннюю ткань твоего учения, ибо мне несвойственно возражать на заключения, пренебрегая доказательствами, которыми их подкрепляет автор.

Начиная книгу с рассмотрения человеческой природы,

Ты говоришь, что человеку не менее, чем животному, свойственно стремление захватить все встретившееся ему, что, как он надеется, может удовлетворить его потребности, и что эту надежду обуздывает только страх, который внушают силы других устремляющихся на то же самое. Установив, что каждый имеет право на то, что представляется ему необходимым для обеспечения его безопасности, и что каждый является судьей своих надобностей, Ты легко пришел к выводу, что следствием такого положения вещей будет справедливая война всех против всех. Но так как в этом взаимном смертоубийстве силы уравнивались тем обстоятельством, что и самый сильный мог быть убит самым слабым, то возникли поиски мирного соглашения. До сих пор у меня нет возражений; не буду говорить о том, что лучше переносить обиды в этой жизни, чем отражать их с ущербом для жизни будущей, и не буду повторять других возражений, выдвинутых против Тебя богословами и юристами: я хорошо понимаю, что Твои доказательства, как в геометрии, имеют общий, отвлеченный от материи характер и что поэтому, предоставляя каждому право делать все ради самосохранения, Ты не отрицаешь, что если есть некий Всемогущий, если есть будущая жизнь, предназначенная для воздаяния, то не столько отменяется справедливость Твоих теорем, сколько устраняется их применение; ибо в этих условиях благополучие каждого состоит в ожидании лучшей жизни и справедливым будет все, что представляется каждому способствующим получению ее в удел; наконец, и защита нынешней жизни не возбраняется божественным правом, хотя она и перестает быть высшей ценностью.

Итак, исследованию теперь подлежит вопрос, каким образом можно укрепить достигнутый мир, ибо если он ненадежен, то остается состояние войны и право для каждого упредить возможного противника. С этой целью, говоришь Ты, изобретены государства, которые по общему соглашению большинства вооружены и могут всем обеспечить безопасность. Но хотя Ты, по-видимому, утверждаешь, что все право передано подданными государству, однако в другом месте Ты правильно признаешь, что и внутри государства сохраняется право защищать себя, если угрожает гибель либо в государстве, либо со стороны самого государства; так, если кому по приказу властителей угрожает казнь, то он имеет право все ниспровергнуть ради своего спасения; но прочие в силу первичного договора

обязаны покоряться правителям. Но прошу Тебя, достославнейший муж, скажи, не признаешь ли Ты, что в государстве, так же как и в том первобытном состоянии, которое Ты называешь естественным, обоснованное предвидение огромной опасности является справедливой причиной для предотвращения зла. И если неопровержимо явствует, что подвергаются преследованию невиновные, если непрестанно свирепствует произвол тирании, то Ты, полагаю, признаешь, что, и согласно предписаниям Твоей философии, те, кто стоит перед этой опасностью, вправе вступать в заговоры. И я вполне согласен с Тобой, что простой народ поступит правильно, если ради достойной жизни без страха пожертвует своим покоем, повинуясь чувствам негодования, сожаления и другим душевным движениям. Поэтому итог всего, что Ты говоришь о верховной власти, по-видимому, сводится к следующему: в государстве не так легко и не при столь маловесных подозрениях может нарушаться договор, ибо он предоставляет большую безопасность. Но еще гораздо большим было терпение древних христиан, которые относились к государству с каким-то, сказал бы я, непротивлением [6].

О ПЕРВОЙ МАТЕРИИ

Первая материя Аристотеля — то же самое, что тонкая (subtilis) материя Декарта. И та и другая делимы до бесконечности. И та и другая сами по себе лишены формы и движения, и та и другая получают форму через движение. И та и другая воспринимают движение от духа (mente). И та и другая образуют некие вихри, и не бо́льшая твердость (soliditas) вихрей у Аристотеля, чем у Декарта. Каждому вихрю движение сообщает твердость, ибо ничто его не нарушает, хотя сам Декарт не указал на эту причину твердости. Каждый вихрь через сообщенное вследствие непрерывности материи движение распространяет действие на другой вихрь. Ибо и Аристотель, так же как Декарт и Гоббс, из одного только движения всеобщих вихрей выводит все частное. Поэтому Аристотель наделил [разумными духами, или] интеллигенциями (intelligentias) только главные вихри, так как от схождения этих вихрей происходят действия прочих. Ошибся Аристотель в том, что сделал землю центром *мира* и всех вихрей. Но это можно ему простить, ибо философия еще не располагала достаточным материалом наблюдений.

К этому я присоединяю, что *первая материя, если она находится в покое, есть ничто*. Это означает то же, что смутно выразили некоторые схоластики: первая материя получает существование от формы. Это может быть доказано. То, что не ощущается, есть ничто. Но в чем нет никакой изменчивости, то не ощущается. Подобным образом: *если первая материя движется однообразно, т. е. по параллельным прямым, то она находится в покое*, и, следовательно, она есть ничто. *Всеобщность заполнена*, ибо первая материя и пространство — одно и то же. Итак, *всякое движение круговое*, или составлено из круговых, или во всяком случае замкнутое. Множественные кругообращения противостоят друг другу, т. е. воздействуют

друг на друга. Множественные кругообращения стремятся сойтись воедино, т. е. все тела стремятся к покою, т. е. уничтожению. *Если бы тела были лишены духа, то движение не могло бы быть вечным*[1]. Из столкновения всеобщих кругообращений происходят частные, т. е. тела. Материя актуально (actu) делится на бесчисленные части. В любом данном теле содержатся бесчисленные творения. Все тела между собой связаны. Все тела ото всех могут быть отодвинуты, но не без сопротивления.

Нет никаких атомов, т. е. тел, не делимых на части. Есть два исходных начала, которые изменяют движение: сложение устремлений и сложение[2]...

ЕСТЬ СОВЕРШЕННЕЙШЕЕ СУЩЕСТВО

Совершенством я называю каждое простое качество, которое является положительным и абсолютным, т. е. без каких-либо ограничений выражает то, что оно выражает.

Будучи простым, качество такого рода неразложимо и неразграничимо, иначе оно или не будет единым простым качеством, а будет соединением многих, или, если будет единым, будет ограничено пределами, и поэтому его можно будет понять только через отрицание дальнейшего усиления, что против предположения, ибо это качество мы предположили чисто положительным.

Из этого нетрудно показать, что *все совершенства совместимы между собой*, т. е. могут принадлежать одному и тому же субъекту.

Действительно, если есть предложение такого рода: А и В несовместимы (понимая под А и В две такие простые формы или совершенства (то же самое будет, если их несколько вместе)), то очевидно, что оно не может быть доказано без разложения терминов А и В — одного или обоих,— иначе их природа не могла бы войти в рассуждение и несовместимость была бы доказана одинаково и об этих, и о любых других вещах. Но по условию они неразложимы. Следовательно, данное предложение не может быть доказано.

Но оно могло бы быть доказано, если бы было истинным, ибо оно не самоочевидно, а все истинные предложения либо доказуемы, либо самоочевидны. Следовательно, это предложение не истинно...[1]

И так как это же рассуждение можно отнести к любым другим качествам того же рода, то все совершенства совместимы.

Следовательно, возможно (т. е. может быть постигнуто) нечто, обладающее всеми совершенствами, т. е. Совершеннейшее Существо.

Отсюда явствует, что оно существует, так как в числе совершенств содержится и существование[2].

[То же самое можно показать и о формах, составленных из абсолютных, если только они возможны.]

Я показал это рассуждение г-ну Спинозе, когда был в Гааге, и он нашел его основательным. Ибо, когда он сначала возражал, я изложил это письменно и прочитал ему эту записку.

Схолия. Рассуждение Декарта о существовании Совершеннейшего Существа предполагает, что Совершеннейшее Существо мыслимо, т. е. возможно. Если положить, что такое понятие мыслимо, то отсюда непосредственно следует, что такое Существо существует, ибо мы помыслили его таким, что существование входит в содержание этого понятия. Но спрашивается, в нашей ли возможности помыслить такое Существо, т. е. входит ли такой признак в понятие вещи и можно ли его помыслить ясно и отчетливо без противоречия? Противники скажут, что такое понятие Совершеннейшего Существа, т. е. Существа, существующего по своей сущности,— это химера. И недостаточно будет Декарту сослаться на опыт и заявить, что он мыслит это ясно и отчетливо: это значит отказаться от доказательства, а не представить его, пока он не предложит способа, посредством которого и другие могли приобрести такой опыт; ибо всякий раз, когда мы доказываем что-либо ссылкой на опыт, мы должны и другим также указать способ произвести такой же опыт, если хотим убедить одним только своим авторитетом.

КРАТКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ПРИМЕЧАТЕЛЬНОЙ ОШИБКИ ДЕКАРТА И ДРУГИХ, ОТНОСЯЩЕЙСЯ К ВВОДИМОМУ ИМИ И ПРИМЕНЯЕМОМУ В МЕХАНИКЕ ЕСТЕСТВЕННОМУ ЗАКОНУ, СОГЛАСНО КОТОРОМУ БОГ ХРАНИТ ВСЕГДА ОДНО И ТО ЖЕ КОЛИЧЕСТВО ДВИЖЕНИЯ

Многие математики, видя, что во всех пяти простых машинах скорость и груз взаимно уравновешиваются [1], вообще оценивают движущую силу по количеству движения, т. е. по произведению от умножения тела [2] на его скорость. Или, выражаясь более геометрически, они говорят, что силы двух тел (одного и того же вида) [3], приведенных в движение и воздействующих как своей массой, так равно и движением, относятся как произведения тел, или масс, на их скорости. И так как требованиям разума соответствует, что в природе сохраняется одна и та же сумма производящей движение энергии [4], и она ни уменьшается (ибо мы видим, что никакая сила не может быть потеряна каким-либо телом, иначе как перейдя к другому), ни увеличивается (ибо никакая машина, а следовательно, и весь мир в целом не может получить приращение силы без нового внешнего импульса); то отсюда и понятие, что Декарт, который считал эквивалентными *движущую силу* и *количество движения,* выдвинул положение, что Бог сохраняет одно и то же количество движения в мире.

Чтобы показать, насколько различны эти две вещи, я устанавливаю, *во-первых*, что тело, падая с определенной высоты, приобретает силу подняться снова на ту же высоту, если ему задано соответствующее направление и нет препятствий извне; например, маятник поднялся бы на такую же точно высоту, с которой началось его

движение, если бы некоторую часть его силы не поглотили сопротивление воздуха и тому подобные слабые препятствия, от которых мы здесь можем мысленно отвлечься. *Во-вторых*, я устанавливаю, что для поднятия тела A (фиг. 1) [5] весом в один фунт на высоту CD, равную четырем локтям, нужна такая же сила [6], как и для поднятия тела B весом в четыре фунта на высоту EF, равную одному локтю. Все это принимают без возражений картезианцы, равно как и прочие философы и математики нашего времени. Отсюда следует, что тело A, снизившись с высоты CD, приобрело точно столько же силы, сколько тело B, снизившись с высоты EF, ибо тело [A], придя в своем снижении из C в D, имеет здесь силу [7] снова подняться до C, согласно положению (1), т. е. силу поднять тело в один фунт, а именно само себя, на высоту четырех локтей. Подобным образом и тело [B], после того как, снижаясь, пришло из E в F, имеет здесь силу снова подняться до E, согласно положению (1), т. е. силу поднять тело в четыре фунта, а именно само себя на высоту одного локтя. Следовательно, по положению (2), сила тела [A], находящегося в D, и сила тела [B], находящегося в F [8], равны между собой.

Рассмотрим теперь, остается ли одним и тем же в обоих случаях количество движения. Против ожидания здесь обнаружится величайшее различие. Покажу это так. Галилей доказал, что скорость, приобретаемая при снижении CD, вдвое больше скорости, приобретаемой при снижении EF. Помножим тело A, которое пропорционально 1, на его скорость, которая пропорциональна 2; произведение, т. е. количество движения, будет пропорционально 2; помножим теперь тело B, которое пропорционально 4, на его скорость, которая пропорциональна 1,— произведение, т. е. количество движения, будет пропорционально 4. Итак, количество движения, принадлежащее телу [A] в положении D, составляет половину количества движения, принадлежащего телу [B] в положении F; а между тем силы, найденные несколько выше, оказались в обоих случаях равны. Таким образом, есть большое различие между движущей силой и количеством движения, и нельзя оценивать одно по другому, что мы и ставили целью показать. Отсюда очевидно, что сила должна оцениваться по количеству производимого ею действия, например по высоте, на которую она может поднять тяжелое тело данной величины и вида, но не по скорости, которую она

может сообщить телу. Так, для придания одному и тому же телу двойной скорости нужна не двойная, а бóльшая сила. Никто не станет удивляться, что в простых машинах — рычаге, вороте [9], блоке, клине, винте и им подобных — возникает равновесие, когда величина одного тела возмещается скоростью другого, обусловленной устройством машины, т. е. когда величины тел (предполагаемых телами одного и того же вида) обратно пропорциональны их скоростям, так что с обеих сторон возникало бы одно и то же количество движения. Здесь получается, что в какую бы сторону от положения равновесия мы ни допустили отклонение, количество действия, т. е. величина поднятия или опускания, останется тем же. Таким образом, здесь случайно оказывается, что сила может быть оценена по количеству движения. Но возможны другие случаи, в которых то и другое не совпадают, каков и случай, приведенный выше.

Остается добавить, что наше доказательство как нельзя более просто, и странно, что оно не пришло на ум ни самому Декарту, ни ученейшим картезианцам. Но его самого ввело в заблуждение чрезмерное доверие к собственному разуму, а его последователей — к чужому. Действительно, Декарт, по свойственной великим мужам слабости, постепенно приобрел некоторую самонадеянность, и многие картезианцы, боюсь, стали подражать презираемым ими перипатетикам и усвоили обыкновение вместо здравого разумения и рассмотрения природы вещей искать истину только в книгах учителя.

Итак, следует сказать, что силы относятся как произведения тел [10] (одного и того же удельного веса или плотности) и высот подъема, производящих скорость, т. е. таких, при которых эти скорости могли бы быть приобретены; или, шире (ибо иногда еще нет налицо какой-либо скорости), высот, могущих быть достигнутыми, а вообще не самих скоростей [11], хотя это на первый взгляд кажется более вероятным и многим так показалось, что и породило много ошибок, которые обнаруживаются в математико-механических сочинениях досточтимых отцов Гонората Фабри и Клавдия Дешаля, а также Иог. Альф. Борелли и других выдающихся исследователей в этой области. Этим же, как я полагаю, объясняется, что недавно многие ученые подвергли сомнению вполне основательное правило Гюйгенса, касающееся центра колебаний маятника.

(из рукописи Королевской библиотеки в Ганновере)

Требуется показать, что одна и та же энергия потребна для поднятия одного фунта на два фута и для поднятия двух фунтов на один фут.

Это положение не только допускают, но и последовательно применяют и признают как общий принцип Декарт в Посланиях и в кратком трактате о механике, который и включается в Послания, и издан отдельно; Паскаль — в трактате о равновесии жидкостей; англичанин Самуэль Морланд (изобретатель Стенторовой трубы [12]) — в недавно изданном Гидравлическом трактате и один ученый-картезианец, который пожелал ответить на мое антикартезианское доказательство [13], хотя и недостаточно правильно воспринятое,— в Батавских ученых записках, изыскав некие новые ухищрения (чтобы не упоминать здесь других философов как картезианского, так и иных направлений). Поэтому я с полным основанием могу исходить из этого положения, чтобы опровергнуть картезианский закон природы.

Подтверждают это положение также общеизвестные пять простых механических приспособлений: рычаг, ворот, блок, клин и винт,— везде обнаружится справедливость нашего положения. Здесь достаточно будет ради краткости показать это только на примере рычага и вывести из нашего правила (что сводится к тому же) обратную пропорциональность расстояний и грузов, находящихся в равновесии.

Положим, что AC (фиг. 2) [14] вдвое больше, чем BC, и груз B вдвое больше груза A; я утверждаю, что A и B находятся в равновесии. Действительно, предположим, что один из грузов перевешивает, например B; пусть B опустилось до [B] и A поднялось до [A]; опустим из [A] и [B] перпендикуляры [A]D и [BE] на AB; очевидно [15], что если D[B] равно одному футу, то [A]E равно двум футам. Следовательно, если два фунта опустить на один фут, то один фунт поднялся на два фута, и так как то и другое [16] эквивалентно, то ничего не прибавилось; следовательно, не должно произойти бесполезное опускание, а все остается в равновесии, как и ранее. Таким образом, наше положение, если его принять как гипотезу, подтверждается

апостериори ибо, исходя из него, можно вывести все положения элементарной механики, относящиеся к равновесию и к пяти простым машинам.

Я решился бы даже утверждать, что в механике нет ни одной теоремы, которой не подтверждалась бы и не предполагалась наша гипотеза, как это можно показать на примерах правила наклонной плоскости, или биения фонтанов, или ускоренного падения тяжестей. И хотя некоторые из этих явлений могут, казалось бы, согласоваться и с гипотезой, измеряющей энергию произведением массы на скорость, однако это лишь в особых условиях, потому что для мертвых сил, когда действуют только первые или последние *устремления*, обе гипотезы совпадают, но для живых сил, действующих при наличии *натиска* (impetus), возникает расхождение, как это показывает пример, приводимый в изданном мною «Опыте». Живая сила (potentia) так относится к мертвой или натиск к устремлению, как линия к точке или плоскость к линии. И подобно тому как круги относятся не как диаметры, а как квадраты диаметров, так и живые силы равных тел относятся не как скорости, а как квадраты скоростей.

Но так как здесь непозволительно опираться на авторитет и ум, стремящийся к знанию, не может довольствоваться индукцией и гипотезами, то мы даем *доказательство нашего положения,* чтобы оно могло навсегда войти в систему непоколебимых оснований механической науки.

Принимаю без доказательства, что *тяжелое тело, опустившись с какой-либо высоты, имеет в точности ту энергию, которая требуется для поднятия его обратно на ту же высоту, если только не утратит сколько-нибудь силы в пути от трения или сопротивления окружающей среды или другого тела.*

Королларий. *Итак, тело весом в один фунт, опускаясь с высоты одного фута, приобрело в точности энергию, потребную для поднятия тела в один фунт (т. е. равного ему самому) на высоту одного фута.*

Далее, я постулирую для тяжелых тел возможность вступать в различные связи между собой и освобождаться от этих связей, а также подвергаться другим мыслимым изменениям, не предполагающим изменения энергии, допуская существование нитей, осей, рычагов и других приспособлений, свободных от веса и сопротивления.

Теорема. Приняв эти предпосылки, я утверждаю,

что опускание тела B (фиг. 3) [17] в один фунт на протяжение B ((B)) в два фута содержит ровно столько энергии, сколько потребно для поднятия тела A в два фунта на высоту A[A] [18] в один фут.

Доказательство. Полагаю тело A состоящим из двух частей — E и F, каждая в один фунт. Тело B в один фунт, опускаясь на один фут от B до [B], освобождает [19] (согласно королларию) в точности такую энергию, какая потребна для поднятия тела E в один фунт на высоту E[E] одного фута, если предположить, что оно (согласно постулату), связано с телом B. Примем далее (согласно тому же постулату), что тело B в положении [B] освобождается от соединения с телом E, которое остается в положении [E], и вступает в соединение уже с телом F; тогда тело B, продолжая опускаться с высоты [B] до ((B)), сможет (согласно королларию) поднять тело F весом в один фунт на высоту одного фута от F до [F]. Итак, полное опускание тела B весом в один фунт на протяжении двух футов B[B] ((B)) подняло тело A весом в два фунта, составленное из обоих тел — E и F, на высоту одного фута A[A]. Эту именно возможность и требовалось доказать.

Схолия. Если кто внимательно вдумается, то легко поймет и без помощи чертежей, что поднять один фунт на два фута (т. е. фунт на фут и еще раз фунт на фут) равносильно тому, чтобы поднять два фунта на фут (т. е. фунт на фут и еще один фунт на фут). И вообще энергия должна измеряться по ее действию, а не по времени, ибо время может меняться в зависимости от внешних обстоятельств. Так, шар C (фиг. 4) [20], имея воспринятый напор, под действием которого он может подняться на высоту HN по одной из наклонных плоскостей LM или LN, будет нуждаться для этого в тем большем времени, чем длиннее будет наклонная плоскость. В обоих случаях, однако, он поднимется на одну и ту же высоту в отвесном направлении, если только считать (как это и необходимо в подобных расчетах) сопротивление воздуха и плоскости ничтожным. И энергия шара остается одной и той же, по какой бы наклонной линии ни происходил их подъем.

Под *действием* (effectum) же я здесь подразумеваю то, что вносит изменения в природу или осуществление чего уменьшает натиск; таким действием является поднятие груза, натяжение пружины, сообщение движения телу или

замедление его движения и другие проявления того же рода. А большее или меньшее продвижение тела, раз приведенного в движение, в горизонтальной плоскости не является таким действием, которым я оцениваю абсолютную [21] энергию; ибо в течение этого продвижения энергия остается одной и той же, о чем пришлось упомянуть во избежание недоразумения, так как в этом нет установившейся достаточной ясности. Я согласен, что, зная время [22] или обратную по отношению к нему величину, а именно скорость, а также прочие обстоятельства, можно судить об энергии данного тела, но утверждаю, что абсолютной мерой энергии является не время или скорость, а действие, которое при определенном количестве энергии не может быть изменено ни временем, ни другими обстоятельствами. Поэтому не удивительно, что энергии двух равных тел относятся не как скорости, а как причины или действия скоростей, а именно как производящие или производимые высоты или как квадраты скоростей. Отсюда же происходит и то, что при столкновении двух движущихся тел не сохраняется прежнее количество движения или напор, но сохраняется количество энергии. Отсюда же и то, что струну надо натянуть четвертым грузом для того, чтобы тональность повысилась вдвое [23]: груз соответствует энергии, а звучание струны — скорости колебаний. Последнее же основание состоит в том, что движение само по себе не есть нечто абсолютное и реальное.

РАССУЖДЕНИЕ О МЕТАФИЗИКЕ

1. Самое распространенное и самое содержательное понятие о Боге, какое мы только имеем, довольно хорошо выражено в следующих словах: Бог есть абсолютно Совершенное Существо. Но мы недостаточно учитываем те следствия, которые отсюда вытекают. Чтобы приблизиться к самой сути дела, не лишним будет заметить, что в природе существует много вполне различных совершенств, что Бог обладает всеми ими в совокупности и каждое из них в своей наивысшей степени принадлежит ему. Нужно знать также, что такое совершенство; вот довольно верный признак его: все формы или природы, которые не воспринимаются в их высшей степени, не суть совершенства, как, например, природа числа или фигуры. Ибо наибольшее число (или число всех чисел), как и наибольшая фигура, содержит в себе противоречие, в то время как наибольшее знание и всемогущество вовсе не заключают в себе невозможности; следовательно, могущество и знание суть совершенства, а поскольку они принадлежат Богу, они не имеют границ. Отсюда следует, что Бог, обладая высочайшей и бесконечной мудростью, действует наисовершеннейшим образом не только в метафизическом, но и в нравственном смысле и что по отношению к нам можно сказать, что, чем более мы будем познавать дела Бога, тем более будем склонны признавать их превосходными и полностью сообразными со всем, что только можно было бы пожелать.

2. Таким образом, я очень далек от мнения тех, кто полагает, что в природе вещей или в идеях, которые Бог имеет о них, совсем нет законов благости и совершенства и творения Бога хороши только по той формальной причине, что он их создал. Ибо если бы это было так, то Богу, знающему, что он их творец, оставалось бы только смотреть на них и находить, что они хороши, как об этом свидетельствует св. Писание. Но последнее, по-видимому, прибегло к подобной антропологии с целью показать нам,

что совершенство вещей познается, если рассматривать их сами по себе, даже тогда, когда мы не обращаем внимания на самое простое название, отсылающее к их причине. И это тем более верно, что ведь, только рассматривая произведения, можно обнаружить того, кто их создал, и, значит, произведения эти должны нести на себе его характер. Я должен признаться, что противоположное мнение кажется мне крайне опасным и очень близким к учению тех новаторов последнего времени, которые полагают, что красота вселенной и благость, какие мы приписываем деяниям Бога, суть лишь измышления людей, которые составляют представление о Боге по самим себе. Ведь говоря, что вещи хороши не по какому-либо закону благости, а только в силу одной воли Бога, мы, мне кажется, разрушаем, сами того не думая, любовь к Богу и всю его славу. Ибо зачем же превозносить его за то, что он сделал, когда он одинаково был бы достоин хвалы, если бы совершил прямо противоположное? Куда же денутся его справедливость и мудрость, если не останется ничего, кроме известной деспотической власти, если воля займет место разума (raison) и если, согласно определению тиранов, то, что понравится более могущественному, станет тем самым и справедливым? Не говоря уже о том, что всякая воля предполагает некоторое основание желания и что это основание, естественно, предшествует воле. Поэтому-то мне кажется очень странным и то мнение некоторых других философов, которые говорят, что вечные истины метафизики и геометрии, а следовательно, и законы благости, справедливости и совершенства суть лишь действия воли Божьей, тогда как мне кажется, что они суть следствия его разумения (entendement), которое нисколько не зависит от его воли, точно так же как и его сущность [1].

3. Я не могу также согласиться с мнениями некоторых новейших философов, которые смело уверяют, будто то, что сделал Бог, не обладает высшей степенью совершенства и что Бог мог бы действовать гораздо лучше. Мне кажется, следствия, вытекающие из такого мнения, полностью противоречат славе Божьей. *Подобно тому, как менее дурное имеет в себе нечто хорошее, так и менее хорошее заключает в себе нечто дурное* [2]. Таким образом, действовать с меньшим совершенством, чем можно было бы, — значит действовать несовершенным образом. Указывать художнику, что он мог бы что-то сделать лучше, — значит осуждать его произведение. Это противоречит и св. Писанию, так как оно уверяет нас в благости творений Божьих. Ибо поскольку несовершенства идут по нисходящим ступеням до бесконечности, то каким бы Бог ни создал свое творение, оно всегда будет лучше менее совершенного, если такой степени совершенства достаточно; но ведь вещь вовсе не стоит похвалы, если она хороша только с этой точки зрения. Я думаю также, что можно найти бесконечное множество мест в св. Писании у св. Отцов, которые говорят в мою пользу, и ни одного — в пользу мнения новейших философов; да оно, насколько мне известно, незнакомо всей древности и основывается только на том, что мы слишком мало знаем всеобщую гармонию Вселенной и скрытые основания деятельности Бога, что и заставляет нас опрометчиво заключать, будто многие вещи можно было бы сделать лучше. Сверх того, эти новейшие философы настаивают на некоторых тонкостях, не особенно основательных. Они воображают, что нет чего-либо настолько совершенного, чтобы не было вещи еще более совершенной; однако это заблуждение. Они думают также дополнить этим и свободу Бога, словно наивысшая свобода не состоит в том, чтобы действовать совершеннейшим образом, согласно с высшим разумом (souveraine raison)! Думать, что Бог в чем-нибудь действует, не имея никакого основания (raison) для своей воли, не говоря уже о том, что последнее вряд ли возможно,— значит держаться мнения, мало согласного со славой Божьей. Предположим, например, что Бог выбирает между A и B; если он выберет A, не имея никакого основания предпочесть его B, то, по-моему, такое действие Бога по меньшей мере не заслуживает никакой похвалы, ибо всякая похвала должна иметь какое-либо основание, которое, по предположению, в данном случае не существует. Напротив, я утверждаю, что Бог ничего не делает такого, за что он не заслуживал бы прославления.

4. Общее познание той великой истины, что Бог постоянно действует самым совершенным и наиболее желательным образом, есть, по моему мнению, основание любви к Богу, которая составляет нашу преимущественную обязанность к нему, ибо тот, кто любит, ищет свое удовлетворение в счастье или совершенстве любимого предмета и его действий. *Истинная дружба состоит в том, чтобы желать или не желать одного и того же.* И я думаю, что трудно любить Бога, когда мы не склонны желать того

же, чего и он желает, если бы это было в нашей власти. Поистине люди, недовольные тем, что он делает, похожи, по-моему, на тех недовольных подданных, намерения которых мало чем отличаются от намерений бунтовщиков. Итак, я утверждаю в соответствии с этими принципами: чтобы действовать так, как того требует любовь к Богу, недостаточно обладать терпением, но нужно быть действительно удовлетворенным всем тем, что произошло с нами по его воле. Я говорю про такое согласие, имея в виду прошлое. Ибо, что касается будущего, нет нужды быть квиетистом и смешно, сложа руки, ожидать, что сделает Бог (по софизму, который древние называли λογος ἄεργος (ленивый разум)), а следует действовать сообразно предполагаемой воле Бога, насколько мы можем судить о ней, стараясь изо всех наших сил способствовать общему благу и, в частности, украшая и совершенствуя то, что касается нас самих, что близко нам и, так сказать, по нас. Ведь если даже какое-либо событие и покажет, может быть, что Бог в данное время не желал, чтобы наша добрая воля достигла своей цели, то из этого еще не следует, что он не желал, чтобы мы поступили так, как поступили. Напротив, как самый благой из всех мастеров, он всегда требует лишь честного намерения, и его дело — знать время и место для осуществления добрых замыслов.

5. Поэтому достаточно верить в Бога, в то, что он все делает к лучшему и что ничто не может повредить тем, кто любит его; знать же, в частности, те основания, которые смогли побудить его выбрать именно этот порядок универсума, допустить грехи, раздавать по своему усмотрению дары своей спасительной благодати, — все это превышает силы конечного духа, особенно когда он не дошел еще до лицезрения Бога. Тем не менее можно сделать несколько общих замечаний относительно способа действий провидения при управлении ходом вещей. Можно сказать, что тот, кто действует совершенным образом, похож на хорошего геометра, который умеет находить наилучшие решения какой-либо задачи; на хорошего архитектора, который наивыгоднейшим образом использует место и средства, предназначенные для постройки, не допуская ничего режущего глаз и не позволяя ничему быть лишенным той красоты, которую оно могло бы иметь; на хорошего хозяина, который так распоряжается своим имуществом, что у него ничего не остается невозделанным или бесплодным; на искусного механика, который

достигает своих целей наименее затруднительным, насколько это возможно, путем; на умелого автора, который включает наибольшее содержание в возможно наименьший объем. Но самые совершенные из всех существ, занимающие наименьшее пространство, т. е. наименее мешающие друг другу, — это духи (les esprits), совершенства которых заключаются в добродетелях. Поэтому не следует сомневаться в том, что блаженство духов составляет главную цель Бога и что он осуществляет его, насколько это допускает всеобщая гармония. Далее мы подробнее поговорим об этом. Что касается простоты путей Божьих, то она, собственно, относится к средствам, тогда как, наоборот, в целях или действиях наблюдается разнообразие, богатство и обилие. То и другое должно находиться в соответствии друг с другом, подобно тому как средства, предназначенные для постройки, должны соответствовать требуемой величине и красоте. Правда, Богу все доступно — и гораздо более, чем философу, создающему гипотезы, чтобы построить свой воображаемый мир, — так как Богу стоило только принять решение, как из него возник действительный мир; но если речь о мудрости — решения или гипотезы равносильны затратам, по мере того как они становятся все более независимыми друг от друга, ибо разум требует, чтобы мы избегали множественности в гипотезах или принципах, подобно тому как в астрономии всегда отдают предпочтение более простой системе.

6. Воления или действия Бога обыкновенно разделяются на обычные (ordinaires) и необычные (extraordinaires). Но следовало бы иметь в виду, что Бог ничего не делает вне порядка, и то, что считается необычным, бывает таковым лишь по отношению к какому-нибудь частному порядку, установленному в мире творений. Если взять всеобщий порядок — все бывает согласно с ним. И это до такой степени верно, что не только не бывает в мире ничего абсолютно неправильного, но даже ничего подобного нельзя себе и вообразить. Предположим, например, что кто-нибудь сделал бы на бумаге множество точек наугад вроде тех, кто занимается смешным искусством геомантики. Я утверждаю, что можно найти геометрическую линию, понятие о которой будет постоянным и единообразным соответственно некоторому правилу, и линия эта пройдет через все точки и в том же самом порядке, как их набросала рука. Если бы кто-нибудь начертил с ходу линию, которая была бы то прямою, то шла по окружности или еще

как-нибудь, всегда можно было бы найти понятие, или правило, или уравнение, общее всем точкам этой линии, в соответствии с которым должны произойти отмеченные изменения в направлении. Нет, например, ни одного лица, контур которого не составлял бы части геометрической линии и не мог бы быть начерчен сразу же одним правильным движением. Но когда правило слишком сложно, тогда то, что соответствует ему, считается неправильным. Таким образом, можно сказать, что, как бы Бог ни сотворил мир, последний всегда был бы закономерным и соответствовал бы некоторому общему порядку. Но Бог выбрал самый совершенный мир, т. е. такой, который в одно и то же время проще всех по замыслу (en hypotheses) и богаче всех явлениями, наподобие такой геометрической линии, которая вместе с простотой построения отличается весьма значительными и важными свойствами и большой протяженностью. Я пользуюсь этими сравнениями, чтобы изобразить некое несовершенное подобие мудрости Божьей и указать на то, что могло бы возвысить наш дух хотя бы до некоторого понимания того, что нельзя выразить в достаточной мере. Однако я вовсе не претендую на то, чтобы объяснить этим великую тайну, от которой зависит весь универсум.

7. Так как не может быть ничего, что не отвечало бы некоторому порядку, то можно сказать, что и чудеса точно так же входят в порядок вещей, как и естественные действия, которые называются так потому, что они соответствуют некоторым второстепенным правилам, которые мы называем природой вещей [3]. Природа эта — если можно так выразиться — есть не что иное, как некая привычка Бога (coustume de Dieu), от которой он может отступить по какому-либо основанию более значительному, чем то, которое побудило его руководствоваться этими максимами. Что касается общих или частных волений Бога, то, смотря по тому, как мы взглянем на дело, можно сказать, что Бог все делает сообразно самой общей своей воле, согласной с тем совершеннейшим порядком, который он избрал; но можно сказать также, что у него есть частные воления, которые составляют исключения из вышеупомянутых второстепенных правил, ибо самый общий из всех законов Бога, управляющий всем ходом универсума, не допускает исключений. Можно сказать также, что Бог хочет всего того, что составляет предмет его частного воления; но что касается предметов его общей воли — какими

являются те действия других творений, и особенно разумных, которым Богу угодно содействовать, — здесь нужно проводить некоторые различия. Ибо если действие хорошо само по себе, то можно сказать, что Бог желает его и повелевает им, даже когда оно не осуществляется. Но если это действие само по себе дурно и становится хорошим только случайно, вследствие того, что ход вещей, и в частности наказание и удовлетворение, исправляет его плохие свойства и с лихвою вознаграждает за зло, проистекающее из него, так что в конце концов в общем оказывается совершенства более, чем в том случае, если бы зло это вовсе не произошло, то тогда следует сказать, что Бог допускает это зло, но не хочет его, хотя и содействует ему как в силу законов природы, которые он сам установил, так и потому, что он может извлечь из него большее благо.

8. Довольно трудно отличить действия Бога от действий сотворенных вещей, ибо есть люди, которые думают, что действует во всем Бог; другие воображают, что Бог только сохраняет силу, данную им творениям; далее видно будет, в какой мере справедливо то и другое. А так как действовать и испытывать действие — свойство собственно индивидуальных субстанций (actiones sunt suppositorum), то необходимо объяснить, что такое эта субстанция. Совершенно справедливо, что когда несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, а этот субъект не приписывается никакому другому, то его можно назвать индивидуальной субстанцией; но этого недостаточно, и такое объяснение только словесное. Поэтому нужно рассмотреть, что значит быть подлинно приписанным какому-либо субъекту. Не подлежит сомнению, что всякое действительное свойство предикативности имеет некоторое основание в природе вещей и когда предложение не бывает тождественным, т. е. когда предикат не включается прямо в субъект, то он должен включаться в него потенциально, а это есть то, что философы называют in esse, говоря, что предикат *находится* в субъекте. Таким образом, термин «субъект» всегда включает в себя термин «предикат», так что тот, кто мог бы в совершенстве овладеть понятием какого-либо субъекта, мог бы также сделать вывод о том, что последнему принадлежит какой-то предикат. Следовательно, мы можем сказать, что природа *индивидуальной субстанции* или *целостного существа* (estre complet) состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, что

его было бы достаточно, чтобы понять и вывести все предикаты того субъекта, которому оно принадлежит. Акциденция же есть такое событие, понятие которого вовсе не заключает в себе всего того, что можно приписать субъекту, которому мы придаем это понятие. Так, свойство царя, принадлежащее Александру Великому, будучи взято отдельно от субъекта, не обладает достаточной индивидуальной определенностью и не включает в себя ни других качеств того же самого субъекта, ни того, что содержит в себе понятие названного государя; тогда как Бог, представляя индивидуальное понятие, или haecceitatem Александра, видит в нем в то же время основание и причину всех предикатов, которые действительно могут быть высказаны об Александре (например, что он победил Дария и Пора), и мог бы даже узнать априори (а не путем опыта), естественною ли смертью умрет он или от отравы, что мы можем знать только из истории. Точно так же, если хорошенько вникнуть в связь вещей, можно будет сказать, что в душе Александра во всякое время сохраняются следы того, что случается с ним, и даже того, что происходит в универсуме, хотя только один Бог в состоянии распознать их.

9. Отсюда вытекает несколько весьма значительных парадоксов и, между прочим, следующие. Две субстанции не могут быть совершенно сходны друг с другом и различаться только нумерически, и то, что св. Фома утверждает в этом отношении об ангелах, или разумных духах, *что здесь всякий индивидуум есть низший вид*, справедливо для всех субстанций, если только понимать видовое различие в том смысле, как его понимают геометры по отношению к своим фигурам. Далее, субстанция может возникнуть только путем творения и погибнуть только путем уничтожения; нельзя разделить одну субстанцию на две или из двух сделать одну, и, следовательно, число субстанций не может ни увеличиться, ни уменьшиться естественным путем, хотя они часто подвергаются превращениям. Кроме того, каждая субстанция есть как бы целый мир и зеркало Бога или всего универсума, который каждая субстанция выражает по-своему, так же как один и тот же город смотрится по-разному в зависимости от различных положений наблюдателя. Таким образом, универсум, так сказать, умножается во столько раз, сколько существует субстанций, и слава Бога увеличивается от такого количества совершенно различных воспроизведений его творений. Можно сказать даже, что всякая субстанция некоторым образом несет в себе свойство бесконечной мудрости и всемогущества Божьего и по мере способности подражает ему. Ибо она выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме, — его прошлое, настоящее и будущее, а это несколько похоже на бесконечное восприятие или знание; так как и все другие субстанции в свою очередь выражают первую субстанцию и согласуются с ней, то можно сказать, что она простирает свое могущество на все другие, подражая всемогуществу Творца.

10. По-видимому, древние ученые [4], а также и многие другие привыкшие к глубоким размышлениям, несколько веков тому назад преподававшие богословие и философию (некоторые из коих достойны уважения за свою святую жизнь), обладали каким-то познанием того, о чем мы только что говорили, и это побудило их ввести и отстаивать субстанциальные формы, которые теперь пользуются такой дурной славой. И эти люди вовсе не так далеки от истины и совсем не так смешны, как воображают самые заурядные из наших новейших философов. Я совершенно согласен, что изучение этих форм нисколько не поможет нам в частностях физики и что ими не следует пользоваться для объяснения отдельных явлений. В этом и состоит ошибка наших схоластиков, а вместе с ними и врачей прошлого времени [5], которые думали, что объяснят свойства тел, ссылаясь на формы и качества и нисколько не трудясь исследовать самый способ их действия; подобно тому как если бы кто-нибудь удовольствовался тем, что приписал бы часам часопоказательную силу, происходящую от их формы, не объясняя, в чем же она состоит, этого было бы достаточно разве только для того, кто покупает часы, да и то лишь если он предоставит заботу о них комунибудь другому. Но указанная ошибка и злоупотребление формами не должны заставлять нас отвергать вещь, познание которой настолько необходимо в метафизике, что без него, по моему мнению, нельзя ни понять как следует первых начал, ни возвысить дух до познания невещественных натур и чудес Божьих. Тем не менее, как геометру нет нужды затруднять себя знаменитым запутанным вопросом о структуре непрерывности (de la composition du continu) и как философу-моралисту и еще менее юрисконсульту или политику нет нужды биться с большими трудностями в примирении свободы воли и

Божественного провидения, так как геометр может привести к концу все свои доказательства, а политик — завершить все свои размышления, не касаясь вышеуказанных дискуссий (которые, однако, весьма важны и необходимы в философии и богословии); так и физик может объяснить свои опыты либо посредством уже сделанных более простых опытов, либо путем геометрических и механических доказательств, не нуждаясь в общих теориях, относящихся совсем к другой области. Если же он будет прибегать к привходящему содействию Бога или к какой-нибудь душе, архею и т. п. в этом роде, то он точно так же наговорит кучу нелепостей, как и тот, кто при обсуждении какого-нибудь важного практического вопроса пустится в длинные рассуждения о сущности предопределения и нашей свободы; действительно, люди довольно часто незаметно для самих себя совершают такую ошибку, смущая свой ум размышлениями о роке и иногда даже отказываясь при этом от правильного решения или необходимой здесь тщательности.

11. Я знаю, что высказываю парадокс, предполагая в известном смысле восстановить права древней философии и вернуть назад почти изгнанные субстанциальные формы. Но может быть, меня не осудят опрометчиво, когда узнают, что я довольно много размышлял над новой философией, провел много времени над физическими опытами и геометрическими доказательствами, что я долго был убежден в пустоте этих существ и наконец против моей воли и, так сказать, насильно был принужден снова признать их, убедившись из собственных исследований, что наши новые философы недостаточно справедливы к св. Фоме и другим великим людям того времени, что во многих схоластических мнениях философов и богословов гораздо более основательности, чем обычно думают, надо лишь кстати и уместно пользоваться ими. Я даже убежден, что если бы какой-нибудь точный и способный к размышлениям ум взял на себя труд разъяснить и разобрать их мысли наподобие геометрии аналитиков, то он нашел бы в них целую сокровищницу весьма важных и вполне доступных доказательству истин.

12. Но возвратимся к ходу наших рассуждений. Я думаю, что, кто поразмыслит над природою субстанций, которую я объяснил выше, тот найдет, что сущность тела не состоит только в протяженности, т. е. в величине, фигуре и движении, но что в нем необходимо признать нечто

имеющее сходство с душами и называемое обыкновенно субстанциальной формой, хотя оно и не производит никаких изменений в явлениях, так же как и душа животных, если только последние имеют ее. Можно даже доказать, что понятие величины, фигуры и движения вовсе не так отчетливо, как воображают, и что оно включает в себя нечто мнимое и относящееся к нашим восприятиям, хотя и не в такой степени, как цвет, теплота и тому подобные качества, в которых можно усомниться, действительно ли они существуют в природе вещей вне нас, почему качества этого рода и не могут составить никакой субстанции. И если в телах нет какого-либо *начала тождества*, вроде того, о котором мы сейчас говорили, то тело не может просуществовать долее одного момента. Однако души и субстанциальные формы других тел значительно отличаются от разумных душ (les âmes intelligentes), которые одни сознают свои действия и не только не уничтожаются естественным путем, но всегда сохраняют и основу своего самосознания, что и делает их способными принимать награды и наказания. Благодаря этому они становятся гражданами вселенского государства, где Бог — единовластитель; отсюда следует, что все остальные творения должны служить им, о чем поговорим в скором времени подробнее.

13. Но прежде чем идти далее, попытаемся разрешить одно значительное затруднение, которое может возникнуть по поводу начал, только что нами положенных. Мы сказали, что понятие индивидуальной субстанции раз навсегда заключает в себе все, что может когда-либо произойти с ней, и что, рассматривая это понятие, можно увидеть в нем все, что можно будет справедливо высказать о ней, подобно тому как в природе круга мы можем усмотреть все свойства, которые можно вывести из нее. Но по-видимому, этим будет уничтожено различие между случайными и необходимыми истинами, свободе человеческой уже не останется никакого места, и над всеми нашими действиями, как и над всеми остальными событиями в мире, будет царить абсолютная фатальность. На это я отвечу, что нужно различать то, что достоверно, от того, что необходимо: все согласны, что будущие случайные события произойдут наверное, так как Бог предвидит их, но вследствие этого они не признаются еще необходимыми. Но, возразят мне, если какое-нибудь заключение может быть безошибочно выведено из определения или понятия,

то ведь оно будет необходимым; между тем мы утверждаем, что все, что должно произойти с каким-либо лицом в возможности, уже заключается в его природе или понятии, как свойства круга заключаются в его определении, значит, затруднение остается во всей своей силе. Чтобы основательно разрешить его, я скажу, что связь, или последовательность, бывает двух родов: одна — абсолютно необходима, и противоположное ей заключает в себе противоречие; такая связь бывает в вечных истинах, каковы геометрические истины. Связь второго рода необходима лишь *по предположению* и, так сказать, косвенно (par accident); в себе же самой она случайна, ибо противоположное ей не заключает в себе противоречия. Последнего рода связь основывается не на одних чистых идеях и на простом разумении Бога, но зависит и от его свободных решений, и от хода универсума (la suite de l'univers).

Возьмем следующий пример. Так как Юлий Цезарь будет постоянным диктатором и верховным главою государства и низвергнет свободу римлян, то действие это заключается в его понятии; ибо мы предполагаем, что только природе совершенного понятия какого-либо субъекта свойственно обнимать все так, чтобы предикат заключался в нем. Можно было бы, конечно, сказать, что Цезарь должен совершить такое-то действие не в силу такого-то понятия или идеи, так как последняя принадлежит ему только потому, что Бог знает все. Но против этого будут утверждать, что его природа или форма соответствует этому понятию, и так как Бог придал ему такую личность, то ему уже необходимо соответствовать ей. На это я мог бы ответить ссылкою на будущие случайные события: ведь все они реальны не иначе как только в разумении и воле Бога, а так как Бог дал им здесь заранее такую-то форму, то им все-таки придется соответствовать ей. Но я предпочитаю разрешать затруднения, чем извинять их ссылкою на другие подобные затруднения, и то, что я скажу, быть может, разъяснит как то, так и другое. Вот тут-то и нужно применить различие двух родов связей. Я и говорю, что если какое-нибудь событие происходит согласно таким-то предшествовавшим, то в нем можно быть вполне уверенным, но оно не необходимо, и если бы кто-нибудь сделал нечто противоположное ему, то это само по себе нисколько не было бы невозможно, хотя (по предположению) и невозможно, чтобы оно произошло. Ибо если бы кто-нибудь был в состоянии дать полное доказательство связи

между субъектом, Цезарем, и его предикатом, счастливым предприятием, то он действительно показал бы, что будущая диктатура Цезаря имеет свое основание в его понятии или природе, что в ней заключается причина, в силу которой Цезарь перешел Рубикон, а не остановился у него и выиграл, а не проиграл битву при Фарсале, что все это было согласно с разумом и, следовательно, наверное должно было произойти; но он не мог бы показать, что это необходимо само по себе и что противоположное этому заключает в себе противоречие, — подобно тому как вполне согласно с разумом и вполне достоверно, что Бог всегда будет делать наилучшее, — хотя то, что менее совершенно, вовсе не заключает в себе противоречия. Ибо легко убедиться, что подобное доказательство принадлежности Цезарю такого-то предиката вовсе не так абсолютно достоверно, как доказательства арифметические или геометрические, но предполагает известный порядок вещей, свободно выбранный Богом и основанный на изначальном свободном решении Бога, состоящем в том, чтобы всегда делать наиболее совершенное, и на решении, которое Бог принял (в силу первого решения) по отношению к природе человека, а именно чтобы человек постоянно, хотя и свободно, совершал то, что представляется ему наилучшим. Но всякая истина, которая основывается на такого рода решениях, случайна, хотя и достоверна; ибо такие решения нисколько не меняют самой возможности вещей, и (как я уже сказал) хотя Бог, наверное, выбирает всегда наилучшее, но это нисколько не препятствует тому, чтобы и менее совершенное было и оставалось возможным само по себе, хотя оно и никогда не произойдет, так как Бог отвергает его, но не в силу его невозможности, а лишь по его несовершенству; но ничто, противоположное чему возможно, не заключает в себе необходимости. Итак, мы в состоянии будем удовлетворительно разрешить все трудности такого рода, как бы велики они ни казались (а они нисколько не менее угрожают всем другим, кто касается этого вопроса), как только примем в соображение, что все случайные предложения имеют основания быть таковыми, а не иными, или (что то же) они априори имеют доказательства своей истины, которые делают их достоверными и показывают, что связь субъекта и предиката этих предложений вытекает из природы того и другого; но у них нет доказательств их необходимости, так как вышеуказанные их основания покоятся лишь на принципе случайности или

действительности вещей, т. е. на том, что представляется наилучшим среди многих вещей, одинаково возможных, тогда как необходимые истины основываются на принципе противоречия и на возможности или невозможности самих сущностей, без отношения к свободной воле Бога или творений.

14. Познав в некоторой степени, в чем состоит природа субстанции, постараемся объяснить, что означает зависимость одних от других, и их воздействия друг на друга. Во-первых, совершенно очевидно, что сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманаций, подобно тому как мы производим наши мысли [6]. В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию. А так как взгляд Бога всегда истинен, то и наши восприятия тоже истинны, и только наши суждения — от нас, и вот они-то обманывают нас. Как мы говорили выше, и это вытекает также из только что сказанного, каждая субстанция есть в некотором роде особый мир, независимый от всего другого, кроме Бога; таким образом, все наши явления, т. е. все, что когда-нибудь может произойти с нами, суть только следствия нашего существа; и так как эти явления сохраняют известный порядок, сообразный нашей природе, или, так сказать, тому миру, который в нас заключается, — порядок, который позволяет нам делать полезные для руководства нашим поведением наблюдения, оправдываемые последующими событиями, благодаря чему мы можем безошибочно судить о будущем по прошедшему, то уже и этого было бы достаточно для того, чтобы сказать, что эти явления истинны, не беспокоясь о том, существуют ли они вне нас и воспринимают ли их также и другие. Тем не менее совершенно верно, что восприятия или выражения всех субстанций взаимно соответствуют друг другу, так что каждый, внимательно следуя известным основаниям или законам, которые он подметил, сходится с другим, кто

поступает точно таким же образом, подобно тому как несколько лиц, сговорившись сойтись в каком-нибудь месте в заранее определенный день, могут действительно исполнить это, если пожелают. Однако, хотя все они выражают одни и те же явления, из этого еще не следует, что их выражения совершенно сходны, достаточно, чтобы они были соответственны друг другу, подобно тому как несколько зрителей думают, что видят одну и ту же вещь, и действительно вполне понимают друг друга, хотя каждый видит и судит со своей точки зрения. Только один Бог, из которого непрерывно исходят все индивидуумы и который видит универсум не только так, как они его видят, но еще и совсем иначе, есть причина такого соответствия между их явлениями, и только он один делает так, что свойственное каждому отдельному индивидууму становится общим им всем, иначе между ними не было бы никакой связи. Таким образом, можно будет сказать в некотором вполне удовлетворительном, хотя и необычном смысле, что одна отдельная субстанция никогда не действует на другую отдельную субстанцию и не испытывает от нее страдания, если мы обратим внимание, что все, что происходит с каждой субстанцией, есть лишь следствие одной ее идеи или полного понятия, так как эта идея заключает уже в себе все предикаты ее и всё, что может с ней произойти, и выражает весь универсум. И действительно, все, что бывает с нами, происходит от наших мыслей и восприятий, и все наши будущие мысли и восприятия суть только следствия, хотя и случайные, наших прошлых мыслей и восприятий, так что, если бы я был в состоянии отчетливо рассмотреть все, что происходит со мною или представляется мне в настоящую минуту, я мог бы увидеть в этом все, что произойдет со мною или будет мне представляться во всякое другое время; и это будущее не преминуло бы произойти со мною, даже если бы все вне меня было уничтожено, лишь бы остались только Бог и я. Но так как мы приписываем то, что воспринимаем известным образом, другим вещам как действующим на нас причинам, то нужно исследовать, на чем основывается такое мнение и что в нем есть истинного.

15. Не входя сейчас в длинные рассуждения, достаточно будет заметить для согласования метафизического языка с практикой, что мы по преимуществу и с полным основанием приписываем себе те явления, которые мы выражаем более совершенным образом, а другим субстан-

циям приписываем то, что каждая выражает наилучшим образом. Следовательно, субстанция, имеющая бесконечный объем, поскольку она выражает все, бывает ограниченной в зависимости от более или менее совершенного способа своего выражения. Вот таким образом и можно представить себе, что субстанции взаимно мешают одна другой или ограничивают друг друга, в этом смысле они действуют одна на другую и принуждены, так сказать, приспособляться друг к другу. Ибо может случиться, что какое-либо изменение, увеличивающее выражение одной субстанции, уменьшает выражение другой. Но достоинство (vertu) отдельной субстанции состоит в том, чтобы хорошо выражать славу Божию, и в этом заключается меньшая степень ее ограниченности. А всякая вещь, когда она проявляет свое достоинство или силу (puissance), т. е. когда она действует, изменяется к лучшему и простирается (поскольку действует); таким образом, когда происходит какое-нибудь изменение, касающееся нескольких субстанций (а в действительности всякое изменение затрагивает все субстанции), то, я думаю, можно сказать, что та субстанция, которая непосредственно вследствие этого переходит к большей степени совершенства или к более совершенному выражению, проявляет свою силу и действует; та же, которая переходит к меньшей степени совершенства, обнаруживает свою слабость и *страдает*. Точно так же я утверждаю, что всякое действие субстанции, имеющей восприятие, заключает в себе некоторое *удовольствие*, а всякое страдание — некоторую *боль*, и наоборот. Тем не менее легко может случиться, что какое-нибудь преимущество *настоящего* времени может быть разрушено большим *последующим* злом; откуда следует, что можно грешить, действуя или проявляя свою силу и находя в этом удовольствие.

16. Теперь остается только объяснить, каким образом возможно для Бога оказывать иногда влияние на людей или на другие субстанции посредством необычайного и чудесного содействия: ведь, по-видимому, с ними ничего не может случиться необычного или сверхъестественного, так как все, что с ними происходит, есть лишь следствие их природы. Но здесь следует вспомнить, что мы говорили о чудесах, которые всегда соответствуют универсальному закону общего порядка, хотя они и выше подчиненных правил. А так как всякое лицо или субстанция есть как бы маленький мир, выражающий большой, то можно сказать

точно так же, что данное необычное воздействие Бога на известную субстанцию не перестает быть чудесным, хотя оно и включается в общий порядок мира, поскольку он выражается в сущности или индивидуальном понятии этой субстанции. Поэтому, если мы понимаем в нашей природе все, что она выражает, то ничто не бывает для нее сверхъестественным, так как она простирается на все, ибо действие всегда выражает свою причину, а Бог есть истинная причина всех субстанций. Но так как то, что наша природа выражает более совершенно, принадлежит ей в особенности, ибо в этом заключается ее мощь, и так как она ограничена (как я сейчас объяснил), то есть много вещей, которые превышают силы нашей природы и даже всех ограниченных существ. Вследствие этого, чтобы выразиться яснее, я скажу, что чудеса и необычные содействия Бога имеют то свойство, что их не может предвидеть никакое рассуждение сотворенного ума, как бы ни был он озарен светом познания, ибо отчетливое понимание общего порядка превосходит силы всех сотворенных умов; то же, что называется естественным, зависит от правил менее общих, которые доступны пониманию сотворенных существ. Чтобы слова были так же безупречны, как их смысл, хорошо было бы связывать истинные понятия с известными способами выражения. Таким образом, нашей сущностью можно было бы назвать то, что обнимает собою все, что мы выражаем, и так как она выражает и наше соединение с Богом, то она не имеет границ и ничто ее не превышает. А то, что ограничено в нас, может быть названо нашей природой или нашей мощью, и в этом отношении все, что превышает природу всех сотворенных субстанций, сверхъестественно.

17. Я уже несколько раз упоминал о подчиненных правилах, или законах природы; я думаю, будет не лишним дать пример их. Все наши новые философы пользуются известным правилом, что Бог всегда сохраняет в мире одно и то же количество движения. И действительно, оно весьма удовлетворительно с первого взгляда, и в прежнее время я считал его несомненным; но теперь я узнал, в чем заключается его ошибочность [7]. Дело в том, что Декарт и многие другие хорошие математики полагали, будто количество движения, т. е. скорость, помноженная на величину движущегося тела, полностью соответствует силе движения, или — говоря геометрическим языком — силы относятся как произведения тел на их скорости. Но

вполне разумно, чтобы в мире всегда сохранялась одна и та же сила; с другой стороны, если обратить внимание на явления, легко заметить, что постоянного механического движения не бывает, ибо в этом случае сила какой-либо машины, которая постоянно несколько уменьшается от трения и должна была бы в скором времени исчезнуть, восстанавливается и, следовательно, увеличивается сама собою, без всякого нового внешнего воздействия; точно так же замечено, что сила какого-нибудь тела уменьшается лишь по мере того, как оно отдает ее каким-либо смежным телам или своим собственным частям, поскольку последние имеют свое собственное движение. Отсюда они и заключили, что то, что можно сказать о силе, можно также сказать и о количестве движения. Чтобы показать разницу между тем и другим, я предполагаю, что тело, падающее с известной высоты, приобретает силу достаточную, чтобы подняться на такую же высоту, если таково будет его направление и если не встретится каких-либо препятствий; например, маятник поднялся бы совершенно на такую же высоту, с которой он опустился, если бы сопротивление воздуха и другие небольшие препятствия не уменьшали приобретенную им силу. Я предполагаю также, что для того, чтобы поднять тело A в один фунт на высоту CD, равную 4 туазам, нужно столько же силы, как и поднять тело B в 4 фунта на высоту EF в один туаз. Все это допускают наши новые философы. Очевидно, что тело A, упав с высоты CD, приобрело ровно столько силы, сколько тело B, упавшее с высоты EF; ибо тело [B], придя в F и имея силу, чтобы подняться до E (по первому предположению), имеет, следовательно, силу поднять тело в 4 фунта, т. е. собственное тело, на высоту EF в один туаз; точно так же тело [A], придя в D и имея здесь силу, чтобы подняться до C, имеет силу поднять тело в один фунт, т. е. собственное тело, на высоту CD в 4 туаза. Значит (по второму предположению), силы этих двух тел равны. Посмотрим теперь, одинаково ли в том и другом случае количество движения; и тут, к нашему удивлению, мы найдем громадную разницу. Ибо Галилей доказал, что скорость, приобретенная падением с высоты CD, вдвое более скорости, приобретенной падением с EF, хотя высота в первом случае больше вчетверо. И вот если мы помножим тело A, равное 1, на его скорость, равную 2, то произведение, или количество движения, будет равно 2; если же помножить тело B, равное 4, на его скорость, равную 1, то

произведение, или количество движения, будет равно 4; таким образом, количество движения тела [A] в точке D вдвое менее количества движения тела [B] в точке F, а между тем силы их равны; значит, есть большая разница между количеством движения и силой, что и требовалось доказать. Отсюда видно, что силу нужно измерять количеством действия, которое она может произвести, например высотою, на которую может быть поднято тело известной величины и рода; а это весьма отлично от скорости, которую можно дать ему; и чтобы дать ему двойную скорость, нужно больше, чем двойная сила. Нет ничего проще этого доказательства, и Декарт впал здесь в заблуждение только потому, что слишком доверял своим мыслям даже тогда, когда они не были еще достаточно зрелы. Но я удивляюсь, как затем его последователи не заметили этой ошибки; и я боюсь, как бы они не начали постепенно подражать некоторым перипатетикам, над которыми они смеются, и, подобно последним, не привыкли бы обращаться скорее к книгам своего учителя, чем к разуму и природе.

18. Это заключение об отличии силы от количества движения имеет довольно важное значение не только в физике и механике, где оно указывает путь к открытию истинных законов природы и правил движения и дает возможность исправить даже кое-какие ошибки в практических приложениях, вкравшиеся в сочинения некоторых искусных математиков, но и в метафизике — для лучшего понимания ее принципов. Ибо движение, если рассматривать в нем только то, что оно точно и формально заключает в себе (т. е. перемену места), не есть вещь вполне реальная, и когда несколько тел меняют свое относительное положение, то из одних этих изменений нет никакой возможности определить, какому из них следует приписать движение и какому покой (я легко мог бы показать это геометрически, если бы желал остановиться на этом в настоящую минуту). Сила же, или ближайшая причина этих изменений, есть нечто гораздо более реальное, и существует достаточно оснований приписывать ее именно такому телу, а не другому; и, следовательно, только этим путем и можно узнать, какому из них прежде всего принадлежит движение. Эта сила есть нечто отличное от величины, фигуры и движения, откуда можно вывести, что понятие тела состоит не в одном только протяжении и его видоизменениях, как думают новые философы. Таким образом, мы

еще раз принуждены восстановить некоторые существа или формы, которые они изгнали. И хотя все частные явления природы могут быть объяснены математически и механически теми, кто этого хочет, тем не менее очевидно, что общие принципы телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер и коренятся скорее в известных неделимых формах и натурах как причинах явлений, чем в телесной или протяженной массе. Это размышление может примирить новейшую механическую философию с теми рассудительными и благонамеренными особами, которые не без основания опасаются, как бы люди в ущерб вере не удалились слишком от бестелесных существ.

19. Так как я не люблю дурно судить о людях, то я не обвиняю наших новых философов за то, что они хотят изгнать конечные причины из физики, но я тем не менее вынужден заявить, что следствия такого мнения мне кажутся опасными, особенно если соединить его с учением, опровергнутым мною в начале настоящего трактата, которое доходит до полного их устранения, — как будто бы Бог, совершая действие, не имел в виду никакой цели и никакого блага или как будто бы благо не было предметом его воли. Я, напротив, утверждаю, что здесь-то и нужно искать принцип всех существований и законов природы, ибо Бог всегда ставит себе целью наилучшее и наиболее совершенное. Я охотно признаю, что мы легко можем обмануться при определении целей или планов Бога; но это бывает лишь тогда, когда мы хотим ограничить их каким-нибудь частным намерением, полагая, что он имел в виду только одну какую-нибудь вещь, тогда как он в одно и то же время взирает на все. Например, когда мы думаем, что Бог сделал мир только для нас, то это большое заблуждение, хотя совершенно истинно, что Бог весь мир сделал для нас и нет ничего в универсуме, что не касалось бы нас и не приспособлялось бы к тому вниманию, какое Бог оказывает нам (согласно изложенным выше принципам). Так, когда мы видим какое-либо хорошее действие или совершенство, происходящее или вытекающее из творений Бога, мы можем наверное сказать, что Бог имел его целью, ибо Бог ничего не делает наобум и не похож на нас, которым часто не удается сделать благо. Потому-то мы не только не ошибаемся в этом отношении — как те завзятые политики, которые предполагают слишком много утонченности в намерениях государей, или как комментаторы,

которые ищут слишком много учености у своего автора, — но, напротив, сколько бы соображений мы ни приписывали бесконечной мудрости, их никогда не будет слишком много, и нет ни одного предмета, в котором было бы менее опасности впасть в ошибку, лишь бы мы только оставались в пределах утверждений и избегали отрицательных предложений, ограничивающих пути господни. Все, кто видит удивительное строение животных, принуждены бывают признать мудрость Творца вещей, и я советую тем людям, у которых есть хоть какое-либо чувство благочестия и, пожалуй, понимание настоящей философии, избегать выражений тех мнимых умников, которые говорят, что они видят только потому, что случайно у них есть глаза, а не то, чтобы глаза были сделаны для того, чтобы видеть. Когда люди серьезно так думают, сводя все к необходимости материи или какой-либо случайности (хотя и то и другое должно казаться смешным тем, кто понял то, что мы объяснили выше), тогда, конечно, трудно будет признать разумного творца природы. Ибо действие должно соответствовать своей причине, и оно лучше всего познается из познания причины; поэтому было бы неразумным ввести высший разум (intelligence souverain), управляющий вещами, а затем пользоваться для объяснения явлений одними свойствами материи, вместо того чтобы прибегать для этого к его мудрости. Это совершенно похоже на то, как если бы историк, объясняя какое-либо завоевание, которое совершил великий государь, взявши некоторое важное укрепление, стал бы говорить, что это произошло потому, что крупинки пороха, будучи свободными в момент соприкосновения с искрой, вырвались со скоростью, способной выбросить тяжелое и твердое тело в стены укрепления, в то время как волокна маленьких телец, из которых состоит пушечная медь, были так крепко перепутаны, что не разъединились от этой скорости, вместо того, чтобы показать, как предусмотрительность завоевателя позволила ему выбрать подходящее время и средства и как могущество его преодолело все препятствия.

20. Это напоминает мне прекрасную речь Сократа в «Федоне» Платона, которая в этом пункте удивительно сходится с моими мнениями и как будто специально написана против наших новых философов, слишком склонных к материальному. Это и внушило мне желание перевести ее, хотя она несколько длинна; быть может, этот отрывок даст кому-нибудь повод сообщить нам много

других прекрасных и глубоких мыслей, встречающихся в сочинениях этого знаменитого писателя [8].

21. Так как мудрость Бога, обнаруживающаяся в механическом строении некоторых тел, всегда всеми признавалась, то следует показать, как она проявляется в общей экономии мира и в самом строе законов природы. Это настолько верно, что и в общих законах движения можно заметить присутствие этой мудрости. Если бы в телах не было ничего, кроме протяженной массы, а в движении — ничего, кроме перемены места, и если бы все должно было выводиться и могло быть выведено из одних этих определений с геометрической необходимостью, то отсюда вытекало бы (как я показал в другом месте), что меньшее тело при встрече с бóльшим, находящимся в покое, могло бы сообщить ему ту же самую скорость, какой оно само обладает, нисколько не теряя своей собственной; пришлось бы допустить много и других подобных этому правил, совершенно противных образованию какой бы то ни было системы; но о последнем позаботилась мудрость Божия своим решением сохранить навсегда одно и то же количество силы и одно и то же направление. Я даже думаю, что многие действия природы могут быть доказаны двояким путем, именно исходя из действующей причины и затем отправляясь от конечной причины; например, исходя из решения Бога производить свое действие наиболее простыми и наиболее определенными способами (как я показал в другом месте, объясняя правила катоптрики и диоптрики, и как я покажу подробнее сейчас) [9].

22. Это замечание полезно сделать для примирения тех, кто надеется механически объяснить образование первой ткани животного и всего механизма его частей, с теми, кто объясняет это самое строение конечными причинами. То и другое хорошо, то и другое может быть полезным не только для того, чтобы внушить удивление перед искусством великого работника (grand ouvrier), но и для того, чтобы сделать некоторые полезные открытия в физике и медицине. И тем авторам, которые идут этими различными путями, не следовало бы враждовать друг с другом. Я вижу, как люди, которые стремятся объяснить красоту божественной анатомии, смеются над теми, которые воображают, будто движение некоторых жидкостей, кажущееся совершенно случайным, смогло произвести столь чудное разнообразие частей, и смотрят на них как на безумцев и нечестивцев; последние в свою очередь смотрят

на первых как на простаков и суеверов, подобных тем древним, которые считали безбожниками физиков, когда те утверждали, что не Юпитер производит гром, а какая-то материя, находящаяся в облаках. Было бы лучше соединить ту и другую точку зрения, ибо — если мне позволено будет употребить низкое сравнение — я признаю и восхваляю искусство мастера, не только указывая, какие цели он имел, делая те или другие части своей машины, но и объясняя, какие инструменты он употреблял, чтобы сделать каждую вещь, особенно если эти инструменты просты и остроумно придуманы. А Бог настолько искусный работник, что может произвести машину в тысячу раз остроумнее той, какую представляет наше тело, при помощи лишь нескольких довольно простых жидкостей, нарочно устроенных так, что не нужно ничего, кроме обыкновенных законов природы, чтобы произвести из них столь изумительное действие, но, с другой стороны, справедливо также и то, что этого никогда бы не было, если бы творцом природы не был Бог. Тем не менее я полагаю, что путь действующих причин — в действительности более глубокий и в некотором роде более непосредственный и априорный — бывает зато довольно трудным, когда дело доходит до подробностей, и я думаю, что наши философы в большинстве случаев еще довольно далеки от него. Путь же конечных причин легче, но он часто не позволяет отгадывать важные и полезные истины, которых было бы слишком долго искать на другом, более подходящем к физике пути; важные примеры тому может представить анатомия. Я полагаю также, что Снеллиусу, открывшему законы преломления, пришлось бы слишком долго идти к этому открытию, если бы он желал сначала узнать, как образуется свет. Но он, по-видимому, следовал методу, которым пользовались древние для катоптрики и который в действительности идет путем конечных причин. Ибо древние, отыскивая направление, по которому лучу света было бы всего легче пройти от одной точки к другой посредством отражения от данной плоскости (предполагая, что в этом состояла цель природы), открыли равенство углов падения и отражения, как это видно из одного небольшого сочинения Гелиодора Ларисского и у других авторов. А Снеллиус — я так думаю — и после него (хотя и ничего не зная о нем) Ферма применили это еще более остроумно к преломлению. Ибо если лучи сохраняют в одних и тех же средах одно и то же отношение синусов,

которое одинаково с отношением сопротивления сред, то оказывается, что это самый легкий или по крайней мере самый определенный путь, чтобы перейти от данной точки в одной среде к данной точке в другой. Доказательство, которое желал дать этой теореме Декарт путем действующих причин, далеко не так хорошо, как вышеприведенное; по крайней мере есть некоторое основание подозревать, что Декарт никогда не нашел бы его своим путем, если бы он ничего не узнал в Голландии об открытии Снеллиуса [10].

23. Я счел не лишним остановиться несколько на этих размышлениях о конечных причинах, о бестелесных натурах и о разумной причине (causa intelligente) в их отношении к телам и показать их употребление даже в физике и математике, чтобы, с одной стороны, очистить механическую философию от тех обвинений в невежестве, которые на нее возводят, и, с другой, возвысить умы наших философов, устремить их от материальных размышлений к более возвышенным. Теперь пора вернуться от тел к бестелесным природам, и в частности к духам, и сказать несколько слов о том, каким способом Бог просвещает их и воздействует на них; ибо не следует сомневаться, что и здесь точно так же есть определенные естественные законы, о чем я мог бы поговорить более пространно. Достаточно будет затронуть вопрос об идеях, рассмотреть, действительно ли мы все вещи видим в Боге, и исследовать, в каком смысле Бог есть наш светоч (lumière). Здесь не лишним будет заметить, что неправильное употребление понятия идей дало повод ко многим заблуждениям. Ибо когда кто-нибудь рассуждает о какой-либо вещи, он воображает, что имеет идею этой вещи, и на этом основании некоторые древние и новые философы строили известное доказательство бытия Божия, весьма несовершенное. Они говорят: я необходимо имею идею Бога или совершенного существа, потому что я мыслю о нем, а мыслить нельзя без идеи; идея же этого существа заключает в себе все совершенства; одно из этих совершенств — существование; следовательно, Бог существует. Но так как мы часто думаем о невозможных химерах, например о сверхскорости, о наибольшем числе, о пересечении конхоиды с основанием или направляющей, то вышеприведенное рассуждение недостаточно. В этом смысле можно сказать, что существуют истинные и ложные идеи, смотря по тому, возможна или нет та вещь, о которой идет речь. И лишь тогда можно похвастать, что имеешь идею вещи, когда

уверен в ее возможности. Поэтому вышеприведенный аргумент доказывает по меньшей мере, что Бог с необходимостью существует, если он возможен. Действительно, величайшее преимущество Божеской природы — нуждаться лишь в своей возможности или сущности, чтобы действительно существовать, и в этом-то и состоит то, что называют Существом самим по себе (Ens a se).

24. Чтобы лучше понять природу идей, нужно коснуться разнообразия наших познаний. Если я могу выделить одну вещь среди других, не будучи в состоянии сказать, в чем состоят ее отличительные свойства, или особенности, тогда познание бывает *смутным* (confuse). Так, иногда мы *ясно* (clairement), т. е. нисколько не сомневаясь, судим, хороши или дурны такое-то поэтическое произведение или картина, только потому, что в них есть что-то такое, чего мы не *знаем*, но оно либо нравится нам, либо неприятно. Если же я могу объяснить признаки, которые я наблюдаю, познание называется *отчетливым* (dictincte). Таково, например, знание пробирщика, который отличает настоящее золото от поддельного с помощью известных проб или признаков, составляющих определение золота. Но отчетливое познание имеет степени, ибо обыкновенно понятия, входящие в определение, сами нуждаются в определении и известны только смутным образом. Когда же все, что входит в определение или отчетливое знание, познано отчетливо, вплоть до первичных понятий, то такое знание я называю *адекватным*. А когда мой ум сразу и отчетливо понимает все первичные составные части какого-нибудь понятия, то он имеет познание *интуитивное* (intuitive), что бывает весьма редко, так как большинство человеческих познаний бывает смутно или *предположительно* (suppositive). Следует также отличать номинальные и реальные определения. Я называю определение *номинальным* (nominale), когда еще можно сомневаться, возможно ли определяемое понятие; так, например, когда я говорю, что бесконечный винт есть телесная линия, части которой конгруэнтны, или могут вступать одна на место другой, то тот, кто не знает из других источников, что такое бесконечный винт, может сомневаться, возможна ли такая линия, хотя в действительности это есть взаимообратное свойство бесконечного винта, ибо другие линии, части которых конгруэнтны (а таких только две — окружность и прямая), суть плоские линии, т. е. могут быть построены на плоскости. Отсюда

очевидно, что всякое взаимообратное свойство может послужить номинальному определению; но когда какое-нибудь свойство показывает возможность вещи, тогда оно составляет *реальное* определение. Когда мы обладаем одним номинальным определением, мы не можем быть уверены в тех следствиях, которые выводим из него, ибо если бы оно скрывало в себе противоречие или невозможность, то мы могли бы вывести из него противоречивые заключения. Вот поэтому-то истины не зависят от имен и не произвольны, как думали некоторые новые философы [11]. Сверх того, существует еще довольно большое различие между отдельными видами реальных определений; ибо когда возможность вещи доказывается только опытом — как, например, в определении ртути, возможность которой мы знаем только потому, что нам известно существующее в действительности тело, которое представляет в высшей степени тяжелую и тем не менее довольно летучую жидкость,— то определение бывает только реальным и больше ничем; но когда доказательство возможности совершается априори, определение бывает реальным и причинным, как в тех случаях, когда оно заключает в себе способ возможного произведения вещи. Когда же анализ вещи простирается в нем вплоть до первичных понятий, не предполагая ничего, что нуждалось бы в доказательстве априори своей возможности, тогда определение бывает совершенным или *сущностным* (essentielee).

25. Но очевидно, что у нас не бывает никакой идеи о понятии, если последнее невозможно. Когда познание бывает только *предположительным*, то, если мы и имеем идею, мы не созерцаем ее, ибо подобное понятие познается только таким же способом, как и понятия, заключающие в себе скрыто невозможность; если же оно возможно, то узнать это мы можем вовсе не этим способом. Например, когда я думаю о тысяче или тысячеугольнике, я часто вовсе не созерцаю их идей (как и тогда, когда я говорю, что тысяча есть 100, взятое 10 раз), нисколько не думая о том, что такое 10 и 100, ибо *предполагаю*, что знаю это, и не считаю нужным в данную минуту останавливаться над тем, чтобы ясно себе это представить. Таким образом, легко может случиться — и в действительности довольно часто и бывает,— что я ошибаюсь по отношению к понятию, которое, как я предполагаю или думаю, я понимаю, между тем как в действительности оно невозможно или по крайней мере несовместимо с другими понятиями, с которыми я его

соединяю; а ошибаюсь я или нет — предположительный способ представления остается все равно одним и тем же. Значит, только тогда, когда наше познание бывает *ясным* (при смутных понятиях) или *интуитивным* (при отчетливых), лишь тогда мы созерцаем полную идею.

26. Чтобы хорошенько понять, что такое идея, нужно предупредить одну двусмысленность. Дело в том, что многие принимают идею за форму или различие наших мыслей и в этом смысле в нашем духе идея бывает лишь постольку, поскольку мы о ней думаем, и всякий раз, когда мы думаем о ней снова, мы имеем об одной и той же вещи различные, хотя и похожие на предшествующие идеи. Другие же, по-видимому, считают идею за непосредственный предмет мысли или за некую постоянную и пребывающую форму, которая сохраняется и тогда, когда мы о ней не думаем [12]. И действительно, душа наша всегда имеет в себе свойство представлять себе какую бы то ни было натуру или форму, когда является повод думать о ней. По моему мнению, это свойство нашей души, поскольку она выражает какую-нибудь натуру, форму или сущность, и есть собственно идея вещи, заключающаяся в нас, и притом всегда, думаем мы о ней или нет. Ибо душа наша выражает Бога и универсум, равно как и все сущности и все существования. Это вполне согласно с моими принципами, ибо ничто не входит естественным путем в наш дух извне, и лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша принимает в себя нечто вроде образов, извещающих ее о предмете, как если бы она имела двери и окна. Все эти формы мы имеем в своем духе, и притом во всякое время, ибо дух наш всегда выражает все свои будущие мысли и уже мыслит смутно, о чем он когда-либо будет думать отчетливо. И мы ничего не можем узнать, о чем мы не имели бы в духе нашем идею, которая есть как бы материя, из которой образуется эта мысль. Платон превосходно заметил это, как видно из его учения о *припоминании*, которое имеет в себе много основательного, если только правильно понять его, очистить от ложного учения о предсуществовании и не воображать, что душа и прежде знала и думала отчетливо то, что она отчетливо знает и думает теперь. Платон подтвердил свое мнение прекрасным опытом, изобразивши мальчика, которого он незаметно ведет к весьма трудным геометрическим истинам о несоизмеримых величинах, не сообщая ему никакого готового учения, а только предлагая вопросы в должном

порядке [13]. Это показывает, что душа наша уже знает все это потенциально (virtuellement), ей нужно лишь *обратить внимание*, чтобы познать эти истины, а следовательно, душа наша уже имеет по крайней мере те идеи, от которых зависят эти истины. Можно сказать даже, что она уже обладает и самыми этими истинами, если смотреть на них как на отношения между идеями.

27. Аристотель предпочитал сравнивать нашу душу с пустыми еще дощечками, где оставлено место для писания, и утверждал, что в нашем разуме нет ничего, что не происходило бы из чувств; это более всего совпадает с ходячими взглядами. И это в духе Аристотеля, тогда как Платон идет гораздо глубже. Впрочем, подобного рода мнения и выражения могут быть допущены для обычного употребления приблизительно вроде того, как люди, следующие Копернику, все-таки говорят, что Солнце восходит и заходит. Я даже думаю, что таким выражениям часто можно придать хороший смысл, при котором в них не будет заключаться ничего ложного, подобно тому как я уже заметил, в каком смысле можно с полной справедливостью сказать, что отдельные субстанции действуют друг на друга. Точно в таком же смысле можно сказать, что мы получаем знания извне при посредстве чувств, так как некоторые вещи содержат в себе или более своеобразно выражают те основания, которые ведут нашу душу к известным мыслям. Но если речь идет о точности метафизических истин, то весьма важно признать весь объем и всю независимость нашей души, которая простирается бесконечно далее, чем думают обыкновенные люди, хотя в обычной житейской практике душе приписывают лишь то, что мы сознаем более ясно и что принадлежит нам в особенности, ибо в данном случае нет нужды заходить глубже. Тем не менее во избежание недоразумений было бы полезно найти подходящие термины для того и другого смысла. Так, те выражения (expressions), которые существуют в нашей душе независимо от того, представляем мы их или нет, можно было бы назвать *идеями*; те же, которые мы представляем или образуем,— *понятиями* (conceptus). Но в каком бы смысле мы ни говорили, всегда будет ложным утверждать, будто все наши понятия происходят из так называемых внешних чувств, ибо то понятие, которое я имею о себе и о своих мыслях, а следовательно, и понятия о бытии, субстанции, действии, тождестве и многие другие происходят из опыта внутреннего [14].

28. В строго метафизическом смысле, кроме одного Бога, не существует внешней причины, которая действовала бы на нас, и лишь Он один непосредственно общается с нами в силу нашей постоянной зависимости от него. Отсюда следует, что нет никакого внешнего предмета, который касался бы нашей души и непосредственно возбуждал наше восприятие. И мы имеем в нашей душе идеи всех вещей только в силу непрерывного действия на нас Бога, т. е. вследствие того, что всякое действие выражает свою причину, и поэтому сущность души нашей есть некоторое выражение, подражание или отображение сущности, мысли и воли Божьих и всех идей, которые в них заключаются. Значит, можно сказать, что один Бог есть непосредственный объект наш вне нас и что мы видим все вещи через него; например, когда мы видим Солнце и звезды, то это Бог дал нам и сохраняет в нас их идеи и определяет нас к действительному мышлению о них посредством своего обычного содействия в то самое время, когда наши чувства расположены известным образом согласно установленным Им законам. Бог есть солнце и свет всех душ, свет, просвещающий каждого человека, приходящего в мир. И мнение это появилось не со вчерашнего дня. После св. Писания и Отцов церкви, которые всегда были более склонны к Платону, чем к Аристотелю, мне приходилось, помню я, несколько раз замечать, что во времена схоластиков многие думали, что Бог есть свет души, по их выражению, действующий интеллект разумной души (intellectus agens animae rationalis). Аверроисты сделали дурное употребление из этого выражения, но другие, среди которых, кажется, находится Гийом де Сент-Амур, и некоторые богословы-мистики поняли его в смысле, достойном Бога, и способным возвысить душу к познанию ее блага.

29. Однако я не могу согласиться с мнением некоторых философов, которые, по-видимому, утверждают, что сами наши идеи находятся в Боге, а вовсе не в нас [15]. Это, по моему убеждению, происходит оттого, что они не обратили еще достаточного внимания ни на то, что мы объяснили здесь о субстанциях, ни на объем и независимость нашей души, в силу которой она заключает в себе все, что в ней происходит, и выражает Бога, а вместе с ним все возможные и действительные существа, как действия выражают свою причину. Совершенно немыслимо также, чтобы я мог думать идеями другого. Необходимо также,

чтобы душа действительно находилась в известного рода определенных состояниях, когда она думает о какой-нибудь вещи; и значит, она заранее должна иметь в себе не только пассивную способность находиться в этих состояниях, которая полностью уже определена, но еще и активную способность, в силу которой в ее природе всегда находятся признаки будущего произведения этой мысли и предрасположенность произвести ее в свое время. А все это уже заключает в себе идею, понятую этой мыслью.

30. Что касается воздействия Бога на человеческую волю, то здесь существует довольно много сложных суждений, которые было бы слишком долго разбирать. Впрочем, в общем вот что можно сказать об этом: Бог в своем обычном содействии нашим действиям только следует законам, им самим установленным, т. е. сохраняет и беспрерывно производит наше бытие, так что мысли приходят к нам самопроизвольно или свободно в том порядке, как это вытекает из понятия нашей индивидуальной субстанции, в котором их можно было бы предвидеть от вечности. Сверх того, в силу принятого Им решения — чтобы воля всегда стремилась к видимому благу, выражая волю Божью или подражая ей, в некоторых частных сторонах, по отношению к которым это видимое благо всегда имеет в себе нечто истинное,— Он определяет нашу волю к выбору того, что представляется наилучшим, не принуждая ее однако. Ибо, строго говоря, она находится в состоянии безразличия, поскольку его противополагают необходимости, и имеет возможность поступать иначе или совершенно воздержаться от действия, причем и то и другое возможно и остается таковым. Таким образом, от души вполне зависит предохранить себя от видимостей случайного воздействия благодаря твердому решению все обдумывать и в некоторых обстоятельствах поступать и судить не иначе как после тщательного и зрелого размышления. Правда, однако (и даже от вечности достоверно), что та или другая душа не воспользуется этой способностью при тех или других обстоятельствах. Но кто же в этом виноват и на кого ей жаловаться, кроме самой себя? Ведь все эти жалобы после свершившегося факта несправедливы, раз они были бы несправедливы и до него. Спрашивается, что было этой душе, несколько времени перед тем как ей согрешить, жаловаться на Бога, как будто бы он определял ее к греху? Так как в этих делах определениями Бога является то, что предвидеть нельзя, то откуда же может душа узнать, что

она определена к греху, кроме самого факта действительного совершения греха? Ведь дело только в том, чтобы не хотеть, и Бог не может предложить более выполнимого и более справедливого условия; так и все судьи не ищут оснований, которые побудили человека иметь злую волю, а останавливаются только на рассмотрении того, в какой мере зла эта воля. Но быть может, от вечности определено, что я согрешу? Это уже ваше дело; может быть, а может, и нет; и, не думая о том, чего вы не можете знать и что не может вам дать никакого указания, поступайте сообразно вашему долгу, который вы знаете. Но, скажет другой, какая тому причина, что этот человек, наверное, совершит этот грех? Ответ простой: ведь в противном случае он не был бы этим человеком. Бог от века видит, что объявится некий Иуда, в понятии или идее Бога о котором заключается такое будущее свободное действие. Остается только тот вопрос, почему такой-то Иуда-предатель, который в идее Бога только возможен, существует в действительности. Но на этот вопрос здесь, на земле, нельзя и ожидать ответа, кроме разве того, что вообще надо полагать, что раз Бог признал за благо, чтобы Иуда существовал, невзирая на грех, который Он предвидел, то, значит, зло это с избытком вознаградится во вселенной. Бог извлечет из него большее благо, и в итоге этот ряд вещей, в котором заключается существование этого грешника, окажется совершеннейшим из всех других возможных рядов. Но объяснить удивительную экономию этого выбора мы все-таки не в состоянии, пока мы только странники на земном пути; достаточно знать это, не постигая. Тут-то и следует признать бесконечную глубину и богатство премудрости Божьей, не доискиваясь каждой подробности, которая заключала бы в себе бесконечные вариации. Тем не менее отсюда совершенно ясно видно, что Бог не есть причина зла. Ибо не только после потери людьми невинности первородный грех овладел душою, но и ранее этого всем творениям была по природе их присуща некоторая ограниченность, или исконное несовершенство, которое делает их греховными или способными к греху. Таким образом, и учение супралапсариев представляет не больше трудностей, чем другие учения [16]. К этому и должно сводиться, по моему убеждению, мнение св. Августина и других писателей, что корень заключается в небытии, т. е. в лишенности или ограниченности созданий, которую Бог благодатно исправляет той мерою совершенства, которую ему благоугодно дать. Эта благодать Бога, обычная

или чрезвычайная, имеет свои степени и меры. Она всегда бывает сама по себе действенна для того, чтобы произвести соответствующий результат, и, кроме того, она всегда бывает достаточна не только для того, чтобы предохранить нас от греха, но и чтобы осуществить наше спасение, учитывая, что и человек присоединяется к этому тем, что от него; но она не всегда бывает достаточною для того, чтобы преодолеть наклонности человека (ибо иначе человек ни к чему бы не склонялся), и последнее предоставлено лишь абсолютно действенной благодати, которая всегда бывает победоносной сама ли по себе или в силу благоприятного стечения обстоятельств.

31. Наконец, дары благодати Божьей суть чистые дары, на которые создания не могут изъявлять никаких притязаний. Однако, как, с одной стороны, недостаточно для объяснения выбора, сделанного Богом при распределении этих даров, прибегать к абсолютному или условному предвидению будущих действий людей, так, с другой стороны, не следует воображать себе какие-то безусловные решения, не имеющие никакого разумного мотива. Что касается предвидимых добрых дел и веры, то совершенно истинно, что Бог избрал лишь тех, чьи веру и милосердие он предвидел, но здесь возвращается тот же самый вопрос: зачем бы Богу сообщать благодать веры и добрых дел одним предпочтительно перед другими? А что касается того Божеского знания, которое состоит в предвидении не веры и добрых дел, а их материи и предрасположения к ним или того, что человек со своей стороны привнесет к ним (ибо действительно существует различие со стороны людей там, где есть различие со стороны благодати, и человек, хотя и нуждается в обращении и в возбуждении к благу, должен сам потом действовать в этом направлении), то многие думают, будто Бог, видя, что бы сделал человек без благодати или чрезвычайного содействия или по крайней мере что окажется с его стороны независимо от благодати, мог бы решить сообщить благодать тем, чье естественное предрасположение будет наилучшим или по крайней мере наименее несовершенным или наименее дурным. Но ведь в таком случае можно будет сказать, что эти естественные предрасположения, поскольку они хороши, суть все-таки действие благодати, хотя и обычной, так как Бог отдал одним предпочтение перед другими; а так как он хорошо знает, что те естественные преимущества, которые он дает, послужат мотивом к чрезвычайной благодати или содействию, согласно этому учению, то не сведется ли все в конце концов целиком к Божескому милосердию? Поэтому я думаю (так как мы не знаем, в какой мере или каким образом Бог взирает на естественные предрасположения при распределении благодати), что самым точным и надежным будет сказать, согласно нашим началам и как я уже замечал ранее, что необходимо, чтобы среди возможных существ находилась личность Петра или Иоанна, понятие или идея которого заключают целый ряд обычных и чрезвычайных благодатей и все остальные события со всею совокупностью их обстоятельств, и что Богу благоугодно было выбрать для действительного существования именно эту личность из бесконечного множества других одинаково возможных; после этого для вопросов, кажется, не остается уже места и все затруднения исчезают. Ибо что касается единственного и самого важного вопроса — почему Богу благоугодно было выбрать именно эту личность среди столь многих возможных, то нужно быть довольно неразумным, чтобы не удовлетвориться теми общими основаниями, которые я указал; в подробностях же это нам недоступно. Таким образом, вместо того чтобы прибегать к абсолютному решению, которое, будучи безосновательным, неразумно, или к другим основаниям, которые нисколько не решают окончательно вопроса, а требуют еще других и других оснований, самым лучшим будет сказать, согласно св. Павлу, что для этого есть много оснований мудрости или целесообразности, неизвестных смертным и основывающихся на общем порядке, цель которого состоит в наибольшем совершенстве мира; им-то и следовал Бог. К этому и сводятся все побудительные причины славы Божьей и проявления его справедливости, его милосердия и вообще его совершенств и, наконец, та бесконечная глубина богатств Его, которыми восхищался дух того же св. Павла.

32. Впрочем, как кажется, те размышления, которые мы изложили, а в особенности великое начало совершенства действий Божьих, а также и понятие субстанции, заключающей в себе все свои явления со всеми их обстоятельствами, не только не вредят религии, но, напротив, более всякой другой известной до сих пор гипотезы способствуют тому, чтобы подкрепить религию, разъяснять некоторые весьма серьезные затруднения, возжечь в людях любовь к Богу и возвысить дух к познанию бестелесных субстанций. Ибо из нашего учения ясно видно, что все другие субстанции

зависят от Бога, как наши мысли исходят из нашей субстанции, что Бог весь во всех и что он тесно связан со всеми творениями, однако по мере их совершенства; что он один определяет их извне своим влиянием, а если действовать — значит непосредственно определять, то в этом смысле можно сказать, выражаясь метафизическим языком, что Бог один действует на меня и один может мне причинить благо или зло и что другие субстанции вносят свою долю участия лишь в основание этих определений, в силу того что Бог, взирая на все субстанции, разделяет между ними дары своей благости и принуждает их приспособляться друг к другу. Точно так же один Бог производит связь, или сообщение, субстанций, и через него явления одних встречаются и согласуются с явлениями других, через него, следовательно, и реальность наших восприятий. Но на практике действие обыкновенно приписывается частным основаниям в том смысле, как я объяснил выше, ибо нет нужды всегда упоминать о всеобщей причине, когда дело идет о частных случаях. Ясно также, что всякая субстанция обладает полной спонтанностью (которая у разумных субстанций становится свободой), что все происходящее с ней есть следствие ее идеи, или ее существа, и ничто не определяет ее, кроме одного Бога. Потому-то одна особа весьма возвышенного ума, благочестивая жизнь которой приобрела всеобщее уважение, имела обыкновение говорить, что душа часто должна мыслить так, как будто бы во всем мире нет ничего, кроме нее и Бога [17]. И ничто не заставляет так убедительно признать бессмертие, как эта независимость и этот объем души, которые ставят ее абсолютно вне всякого влияния внешних вещей, ибо она одна составляет весь свой мир и довлеет себе вместе с Богом; и для нее так же невозможно погибнуть без уничтожения, как невозможно миру (которого она есть живое и непрерывное выражение) разрушиться самому собой; невозможно также, чтобы изменения той протяженной массы, которая называется нашим телом, могли оказать какое-нибудь влияние на душу и чтобы распадение этого тела могло разрушить то, что неделимо.

33. Отсюда вытекает и разъяснение той великой тайны *соединения души и тела*, т. е. того, каким образом происходит, что страдания и действия одного сопровождаются действиями и страданиями или вообще соответственными явлениями в другом. Ибо нет никакой возможности представить, каким образом одно может оказывать влияние

на другое, и неразумно прямо прибегать к необычному (extraordinaire) действию всеобщей причины в обычной (ordinaire) и частной вещи.

Вот истинное объяснение этого: мы сказали, что все происходящее с душой и с каждой субстанцией есть следствие ее понятия и, значит, в самой идее, или сущности, души заключается то, что все ее явления или восприятия должны рождаться в ней из ее собственной природы и так, что они сами собою соответствуют тому, что происходит во всем универсуме, но способом более своеобразным и более совершенным, нежели тот, каким это происходит в теле, связанном с ней, ибо душа выражает универсум лишь некоторым образом и на некоторое время, смотря по отношению других тел к ее телу. Отсюда ясно также, каким образом наше тело принадлежит нам, не будучи, однако, связано с нашей сущностью. И я думаю, что люди, умеющие размышлять, составят себе выгодное мнение о наших принципах именно потому, что из них они легко увидят, в чем состоит связь между душой и телом, кажущаяся необъяснимою всяким другим способом. Понятно также, что восприятия наших чувств даже тогда, когда они бывают ясны, необходимо должны заключать в себе некоторое смутное чувствование: так как все тела в универсуме, так сказать, сочувствуют друг другу (sympathisent), то и наше тело получает впечатления о всех других, и, хотя наши чувства соотносятся со всеми другими, душа наша не может обращать внимание на каждую из них в частности, поэтому-то наши смутные чувствования суть результат разнообразия восприятий поистине бесконечного. Это почти так же, как от массы отголосков бесчисленных волн происходит смутный гул, который слышат те, кто подходит к морскому берегу. Но если из нескольких восприятий (которые не могут сойтись в одно) нет ни одного, которое бы возобладало над другими, и если они производят впечатления, почти одинаково сильные или одинаково способные подействовать на внимание нашей души, то она может осознать их лишь смутным образом.

34. Предполагая, что тела, составляющие нечто единое само в себе (unum per se), подобно человеку, суть субстанции и имеют субстанциальные формы и что животные имеют души, мы принуждены будем признать, что эти души и субстанциальные формы не могут совершенно уничтожаться, так же как атомы или последние части

материи, по мнению других философов, ибо никакая субстанция не уничтожается, хотя она может сделаться совершенно иною. Они также выражают весь универсум, хотя и менее совершенным образом, чем духи. Но главное их отличие состоит в том, что они не знают, что они такое и что они делают, и, следовательно, не обладая способностью размышления, они не в состоянии открывать всеобщие и необходимые истины. Из-за отсутствия же способности размышлять о самих себе они не имеют нравственного характера; и так как они проходят через тысячи превращений (приблизительно вроде того, как гусеница превращается в бабочку), то с нравственной или практической точки зрения это то же самое, как если бы мы сказали, что они погибают; да это можно будет сказать и с физической точки зрения, подобно тому как мы говорим, что тела погибают путем их разрушения. Но разумная душа (l'âme intelligente), знающая, что она такое, и могущая сказать *«я»* (а это слово говорит очень многое), сохраняет свое существование не только — хотя и в большей степени, чем прочие,— в метафизическом отношении, но остается одною и тою же в нравственном смысле и составляет тождественную личность. Ибо ведь память, или сознание этого *«я»*, делает ее способной к награде и наказанию. И бессмертие, которое требуется в нравственности и религии, состоит не в одном лишь постоянном существовании, свойственном всем субстанциям, ибо без воспоминания о том, что мы были, бессмертие не имело бы ничего привлекательного. Представим себе, что какой-нибудь человек вдруг сделался бы китайским императором, но при этом бы позабыл, чем он был прежде, как будто бы он заново родился. Не то же ли было бы это в практическом отношении и с точки зрения тех последствий, которые можно сознавать, как если бы этот человек уничтожился, а на его место в тот же момент был сотворен китайский император? Желать этого наш человек не имел бы никакого основания.

35. Но чтобы из естественных оснований вывести заключение, что Бог всегда будет сохранять не только нашу субстанцию, но и нашу личность, т. е. память и сознание о том, что мы такое (хотя отчетливое осознание этого иногда приостанавливается во время сна и обмороков), нужно нравственное учение сочетать с метафизикой, т. е. на Бога нужно смотреть не только как на начало и причину всех субстанций и всех существ, но и как на главу всех личностей, или одаренных разумом субстанций, и как на

абсолютного Монарха совершеннейшей общины (cité) или государства (republique), которое представляет собой универсум, состоящий из всех духов в совокупности, причем Бог есть столько же наиболее совершенный из всех духов, сколько и величайшее из всех существ. Ибо, конечно, духи суть существа самые совершенные и наилучшим образом выражающие Божество. А так как вся природа, цель, сила и деятельность субстанций состоят лишь в том, чтобы выражать Бога и универсум (как уже было достаточно объяснено), то не может быть никакого сомнения, что субстанции, которые выражают их с сознанием того, что делают, и способные познавать великие истины о Боге и универсуме, выражают их без всякого сравнения лучше, чем натуры грубые, или неспособные к познанию истины, или совершенно лишенные чувства и познания; и различие между разумными и не обладающими разумом субстанциями столь же велико, как между зеркалом и существом, одаренным зрением. А так как сам Бог есть величайший и мудрейший из духов, то легко понять, что те существа, с которыми он может, так сказать, вступать в сношения и даже в общение, открывая им свои чувства и желания особым образом, так что они могут познавать и любить своего Благодетеля, должны интересовать его бесконечно более остальных вещей, которые могут считаться лишь орудиями духов; так, мы видим, что мудрые люди бесконечно более ценят человека, чем какую-либо другую вещь, как бы ни была она драгоценна. И кажется, наибольшее удовлетворение, которое может иметь душа, вообще уже довольная, состоит в том, чтобы видеть себя любимою другими, хотя по отношению к Богу здесь существует то отличие, что его слава и наше почитание ничего не могут прибавить к Его удовлетворению, так как познание творений есть лишь следствие Его суверенного и совершенного блаженства и не составляет хотя бы части причины последнего. Тем не менее то, что хорошо и совершенно в конечных духах, в превосходной степени находится и в нем, и, подобно тому как мы отнеслись бы с похвалой к царю, который предпочел бы сохранить жизнь скорее человека, чем самого драгоценного и редкого животного, точно так же не должны мы сомневаться в том, что такого же образа мыслей держится и самый просвещенный и справедливый из всех монархов.

36. Действительно, духи суть субстанции наиболее способные к совершенствованию, и их совершенства имеют

ту особенность, что они наименее мешают одно другому, скорее они взаимно способствуют друг другу, ибо лишь самые добродетельные могут быть самыми совершенными друзьями, откуда очевидно следует, что Бог вообще, всегда идущий все к большему совершенству, будет более всего заботиться о духах и даст им не только всем вместе, но и каждому в отдельности наибольшую степень совершенства, какую только допускает всеобщая гармония. Можно даже сказать, что Бог, поскольку он есть Дух, есть начало существований; иначе, если бы у него не было воли выбрать наилучшее, то не было бы никакого основания для того, чтобы одно возможное имело существование предпочтительно перед другими. Таким образом, то свойство Бога, что он сам есть Дух, предшествует всем суждениям, какие он может иметь относительно своих творений; одни духи созданы по его образу и подобию, они одни, так сказать, из его рода и его дети и наследники, ибо они одни могут свободно служить ему и действовать с сознанием, подражая божественной природе; один дух сто́ит всего мира, ибо он не только выражает его, но и познает его, и управляется в нем наподобие Бога. Так что можно, пожалуй, думать, что хотя всякая субстанция выражает весь универсум, тем не менее другие субстанции выражают скорее мир, чем Бога, а духи выражают скорее Бога, чем мир. И эта столь благородная природа духов, приближающая их к Богу, насколько это возможно для простых творений, ведет к тому, что Бог извлекает из них бесконечно более славы, чем из остальных существ, или, лучше сказать, что другие существа дают духам лишь материал для прославления Бога. Потому-то это нравственное свойство Бога, делающее его государем или монархом духов, так сказать, лично касается его совершенно особенным образом. В этом смысле он уподобляется человеку, этим он входит с нами в общение, как государь со своими подданными; и эта сторона так дорога ему, что счастливое и цветущее состояние его государства, состоящее в величайшем, какое только возможно, блаженстве его обитателей, становится высшим из его законов. Ибо счастие для личности то же, что совершенство для существ вообще. И если первый принцип существования физического мира состоит в решении Бога дать ему наиболее возможное совершенство, то первая цель мира нравственного, или града Божия, составляющего благороднейшую часть универсума, должна заключаться в том, чтобы распространить в нем наиболее блаженства,

сколько окажется возможным. Поэтому не следует сомневаться, что Бог устроил все так, чтобы духи не только могли вечно жить — что непременно совершится, но и сохранили навсегда свое нравственное свойство для того, чтобы царство его не теряло ни одной личности, как мир не теряет ни одной субстанции. Следовательно, духи всегда будут сознавать, что они такое, иначе они не подлежали бы награде и наказанию, а ведь это составляет существенный признак государства, особенно совершенного, где ничто не может оставаться в небрежении. Наконец, так как Бог в одно и то же время самый справедливый и самый милостивый из монархов и требует только одной доброй воли, лишь бы она была искренняя и серьезна, то подданные его не могут и желать лучшего положенин, чтобы сделать их совершенно счастливыми. Он хочет лишь, чтобы его любили.

37. Древние философы слишком мало знали эти важные истины. Один Иисус Христос выразил их божественно хорошо и так ясно и просто, что они стали понятны даже самым грубым умам. Евангелие его совершенно изменило вид дел человеческих. Он показал нам Царство небесное, или то совершенное Государство духов, которое заслуживает названия Града Божия, его удивительные законы Он открыл нам. Он один показал нам, как Бог любит нас и с какою тщательностью Он позаботился обо всем, что нас касается; что, заботясь о птицах, Он не пренебрежет разумными созданиями, которые бесконечно для него дороже; что все волосы на голове нашей сочтены; что скорее небо и земля погибнут, чем слово Божие и чем изменится то, что входит в существо нашего спасения; что Бог более взирает на самую малую из разумных душ, чем на всю машину мира; что мы не должны бояться тех, кто может погубить наше тело, но не в состоянии повредить нашей душе, ибо один Бог может сделать ее счастливой или несчастной; что души праведников находятся в руке Божьей и защищены от всех переворотов во вселенной, ибо ничто, кроме одного Бога, не может на них действовать; что ни один из наших поступков не забывается, что все будет поставлено в счет до праздных слов и до ложки воды, хорошо употребленной; наконец, что все должно происходить к величайшему благу добрых; что праведники будут точно светила и что ни наши чувства, ни дух наш ничего не испытали подобного тому блаженству, которое Бог готовит тем, кто любит его.

О ПРИУМНОЖЕНИИ НАУК

О том, что автор решился высказать некоторые соображения относительно приумножения наук, а так как он неследовал и притом разработал новое искусство познания, то он попытался и его, помня о величии этого дела, сообщить другим на благо усовершенствования искусства

Решившись обсуждать предмет, признание важности которого многими имеет всеобщее значение, я был бы лицемером в делах общественных, если бы то, что необходимо для его представления в привлекательном свете и воспламенения людских сердец, оказалось бы утаенным моей речью. Поэтому я полагаюсь на снисходительность благосклонных читателей, если буду вынужден говорить о настоящем деле более высокопарно в сравнении с тем, как я обычно высказываюсь о своих делах, особенно если учесть, что я не присваиваю себе никакой заслуги изобретателя, но лишь разделяю всяческие обязанности указующего или провозвестника. И то, что я в такой степени возвеличиваю, я не столько рассчитываю передать другим, подчинив своей власти, сколько желаю обозначить исключающими заблуждение знаками, чтобы оно могло надежно извлекаться из своих тайников умами более счастливыми. Ибо, как есть большая разница между уделом простого охотника, который выследил следы зверя и обозначил верными метками место его логовища, и славой и блеском великого государя, заловившего в сети зверя, возбуждаемого всеми средствами и гонимого отовсюду, так и я буду считать себя достаточно вознагражденным за свои труды, если когда-нибудь воспламененные моим указанием великие мужи и, что особенно хотелось бы, мужи непредубежденного общества присвоят себе бессмертную славу исполнивших дело восстановления наук (Instaurata scientia). Случилось

так — не знаю, правда, в силу какой судьбы, ибо и в мышлении имеет место некая фортуна и божественный промысел,— что мне, когда я был еще почти ребенком, выпали на долю хотя и слабые, но тем не менее плодотворные предвестия некоторого великого искусства [1], о котором люди, сколько мне ни приходилось читать и слышать, казалось, даже и не подозревали. Впоследствии я разработал его настолько, насколько это было возможно среди разлада, которому мы, люди, подвержены, и тем самым пришел к тому, что мог охватить верным доказательством его полезность и могущество, которое показалось всем невероятным, а также способ осуществления этого искусства. И я не остановился на общих свидетельствах, но испытал силу этого искусства на многих предметах, и, если говорить как это было, никогда я не затрагивал ничего такого, в чем вскоре благодаря вновь найденным истинам не открывался бы мне новый порядок вещей, откуда рождались обильнейшие плоды. Ибо я признаю, что во всяком деле нужно соединять (насколько это возможно) опыт с разумением (ratio) и что весьма сомнительными выглядят те искусства и те методы, которые не способны продемонстрировать ни творений искусства, ни открытий метода. Поэтому к *началам* (initia) нашей науки, которую я осмеливаюсь называть всеобщей, я посчитал необходимым добавить *примеры* (specimina).

О том, что автор, конечно, опасается, как бы это дело случайно не зачахло и что он сам не будет в состоянии завершить его

Причина же, которая побудила меня обнародовать эти мысли, состоит в том, что я не знаю, хватит ли у меня времени и сил для завершения этого искусства. Отсюда возникло опасение, как бы по моей вине, если в дальнейшем что-нибудь изменится в состоянии людей, не исчезла совершенно всякая память и всякое упоминание о нем, ибо я открыл нечто до такой степени далекое от людских мнений, что даже одареннейшие люди, увлеченные мной, по-видимому, не вполне понимали то, о чем я столь часто ясно высказывался. Поэтому я посчитал, что лучше будет позаботиться о современниках или же — если здесь нас ждет неудача — о потомках и сохранить это дело, приведенное в надежный порядок для времен, возможно более счастливых, чем поставить общественные выгоды ниже собственного тщеславия и отложить сообщение о нем до тех пор, пока от меня зависело бы уготовление себе более великой, а поэтому и более несомнен-

ной и бесспорной славы свершением всего дела; впрочем, такого дела, для свершения которого я никогда, пожалуй, не стал бы подходящим: ведь я признаю свою слабость не из ложной скромности, и я постоянно ощущаю, насколько превосходят меня многие памятью и остротой ума.

О том, что он весьма осуждает тщеславие тех, которые создают школу и презирают других, будто они одни способны свершать великие деяния

Имеется и другая причина, вытекающая из наблюдения человеческих деяний и из природы дарований нашего века. Причина состоит в том, что, если бы я даже смог отнять славу у других, я посчитал бы это наименее благоразумным, ибо, не говоря уже о том, что с лишением надежды на славу у многих совершенно гаснет жажда свершения похвальных дел, я с очевидностью вижу, как все те, пусть даже выдающиеся мужи, которые домогались себе великого имени, создавая новые учения и основывая школу, столкнувшись с завистью и общественной ненавистью, лишались подлинного спокойствия и затруднялись в дальнейшем продвижении, нанося вред общему делу не только в том, в чем они лишились возможности двигаться дальше, но и в том, что они уже свершили, поскольку даже истинные учения, запятнанные ненавистью к школе и секте, оказывались некоторым образом опороченными и презираемыми [2]. Этому злу ничего лучшего не противопоставить, чем такое положение, когда своего рода остракизму подвергались бы те, которые жаждут первенства в науках и которые то ли оттого, что они выучились изощреннее высмеивать других, то ли оттого, что научились искуснее других укрывать похищенное, ставят всех других ниже себя [3], как если бы они сами все открыли своими силами или же между ними и другими смертными существовала бы непомерная дистанция. Между тем часто величайшие открытия обязаны своим происхождением малейшим случайностям, и — если говорить всю правду — они не столько обязаны нашим талантам, сколько фортуне, т. е. божественной милости, и нечасто что-либо великое можно начать и свершить в одиночку. Поэтому частные люди в будущем лучше позаботятся и о себе, и об обществе, если они, довольствуясь своими претензиями на то — как бы им принадлежащее, что они первыми либо наблюдали с помощью чувств, либо действительно доказали,— что обычно оказывается немногочисленным, если оно большой важности, в остальном не будут и древними пренебрегать,

и не будут стараться умалить заслуги современников, и не будут пытаться расшатывать общепринятые мнения из-за одних лишь словесных и формальных соображений в пустой надежде, что впоследствии только к ним будут обращаться все другие. Но если говорить о том, к чему они могут побудить себя для собственной пользы, то пусть они лучше спокойно предпочитают указания верного пути, которыми никто не пренебрегает, чем становятся деспотическими правителями, которых по большей части презирают подлинные таланты. Пусть они подумают о том, что повсюду в государстве, в частных домах и школах, в академиях и коллегиях есть люди великого усердия и учености, великой скромности и мудрости, которые, будучи поглощены своими заботами или испытывая препятствия со стороны установленных порядков, правов или партий, не могут следовать тому и исполнять то, что они видят и чего желают; и лучше, конечно, иметь их покровителями и пособниками, чем, как это обычно делают *новаторы* (novatores), отталкивать их несправедливым отношением.

О том, что благодаря этому искусству *элементы наук* могут быть, подобно Евклидовым, приведены в такое состояние, что их больше не смогут поколебать никакие новаторы, зато их можно будет, сохраняя честь изобретателей, неустанно приумножать

Указанную тактичность решил соблюсти и я, и, хотя, предаваясь множеству разнообразных и не совсем бесполезных размышлений, которые еще в юности доставили мне на этой сцене немало аплодисментов, я, может быть, случайно нашел материю для построения некоей системы науки, скорее изящной, чем несомненной (certae), едва ли согласной с какой-либо из существующих, все же я решил избрать совершенно иной путь, и я покажу способ, в силу которого прежний путь может представиться совершенно запутанным и непроходимым, если кто-нибудь в будущем не отважится без чудес произвести на свет учителя рода человеческого. Насколько же превосходно будет служить на пользу дела указание необходимости создания упомянутого искусства (что я теперь и делаю), посредством которого, если оно однажды будет создано, известные истины будут приведены в такое незыблемо прочное состояние, что их не смогут поколебать никакие новаторы, а в философии в такой же мере будут искоренены секты, в какой они отсутствуют в геометрии; ведь мы не видим,

чтобы одни были евклидовцами, другие — архимедовцами. а третьи — аполлониевцами, поскольку Архимед, как и Аполлоний, ставил своей целью не ниспровергать *принципы* (elementa) предшественников а обогащать их. Тем не менее за великими талантами их заслуги сохранятся невредимыми и незатронутыми, а слава, если и станет более скромной, зато будет более справедливой и долговечной, и не нужно будет им, как теперь, бояться, не применят ли паче чаяния к ним самим когда-нибудь другие те же методы, с помощью которых они собирались сбросить с подмостков своих предшественников. И в то время как новаторы обычно лишь скупо упоминают других, так что создается впечатление, что только они одни являются мудрыми, я, напротив, предложил бы, чтобы, когда общими усилиями будут установлены принципы философии (Elementa Philosophia) и других известных человеку наук, сумму которых выявит искусство, начала которого мы здесь излагаем, ко всякой сколько-нибудь значительной идее были присоединены имена тех, кто ее впервые открыл, доказал и наиболее удачно разъяснил. Ибо, если полагается верить тому, что в своем месте будет показано, такие принципы не меньше, чем «Начала» Евклида, станут достоянием потомков и будут увековечены, потому что мужам столь достойным не могут быть воздвигнуты памятники более прочные и прекрасные. Такое положение вещей будет стимулировать соревнование будущих людей, и любые самые превосходные дарования тоже захотят обессмертить свои имена, поставив их благодаря своим выдающимся открытиям рядом с прославленнейшими изображениями предков, а что-то вроде благочестия будет в каждую эпоху заботиться о том, чтобы эти сокровища рода человеческого, если и менее обильные, то во всяком случае неприкосновенные и не засоренные ничем пустячным, передавались следующему поколению и потомкам.

О том, что многое из того, что принято в науках,— истинно, верно и неопровержимо, но требует своего дальнейшего развития соединенными в одно усилиями всех времен и народов

Что эти мои советы, разумеется, совершенно беспристрастны и настолько же сообразны с общественной пользой, насколько далеки от личного тщеславия, не будет отрицать ни один доброжелательный и сведущий человек. Тем не менее, чтобы было более ясно, с какой честной и свободной от корысти и честолюбия страстью я предаюсь этому делу, я не только опустил свое имя [4], но и пожелал приобщить всех к этой как бы никому не принадлежащей и общественной собственности. И в то время как некоторые требовали, чтобы им поверили, что они одни только способны довести до конца то, что они предлагали, и, пользуясь тем аргументом, что города, построенные единым усилием, выглядят привлекательнее, чем те, которые строились в течение долгого времени, пытались убеждать людей, что старое здание наук должно быть разрушено вместе с полным уничтожением — как они сами говорили — всех предрассудков и, начиная с самых оснований, воздвигнуто новое [5]. В противоположность им, удостоверившись в человеческой слабости и в том, насколько бывает трудно начать и исполнить что-либо значительное в одиночку, и в том, как много дел нам предстоит свершить, прежде чем мы сможем законно похвастать тем, что благодаря нашим усилиям кое-что добавилось к человеческому счастью, я счел за лучшее, чтобы усилия всех веков и народов соединились в одно. Другими словами, чтобы, во-первых, то, что было добыто до нас, было старательно собрано и возвращено в общественную казну; во-вторых, чтобы никто из тех, кто ныне способен внести свой вклад или своим талантом, или усердием, или фортуной, также не оставался в пренебрежении; я особенно стал желать этого, после того как понял, что громадная часть тех мнений, которые дошли до нас от предков и стали общепринятыми, оказывается истинной и правильной, если эти мнения попадают в руки подобающего истолкователя, а не ловкого софиста, и что везде, где отсутствуют доказательства, они могут быть восполнены, благодаря чему ложное само собой станет явным, и что желать уничтожения всех предварительных мнений под тем предлогом, что нужно расчистить место для истинной науки,— все равно что желать ниспровержения государства ради того, чтобы была введена лучшая форма правления.

О том, что нельзя отрицать, что наш век превосходит все предшествующие в отношении познания природы. Но мы не должны слишком обольщаться относительно того, что мы-де уже исполнили главное, ибо недостаточно сказать, что все производится фигурой и переместительным движением, если не объясняется, о каких именно фигурах и движениях идет речь, и немного следует воздавать гипотезам, прежде чем из них не смогут быть выведены предсказания и конкретные результаты в медицине и практических науках

В то же время я не хотел бы, чтобы ученые и талантливые люди, которые заражены новыми идеями, подумали, что я преклоняюсь перед общепринятыми мнениями, или же одержим суеверным благоговением перед древними, или стараюсь умалить заслуги прославленных мужей нашего времени — в отношении которых я не отрицаю, что они нередко могут считаться равными древним и даже их превосходить,— ибо я более всего желаю, чтобы сказанное выше было понято относительно вещей метафизических и гражданских (civilis), а также всех тех, которые в большей степени зависят от разумения, чем от опыта, и которые скорее должны совершенствоваться и доказываться, чем опровергаться; а что касается более узкого познания природы, то здесь необходимо признать, что изобретательность современников в постановке экспериментов и в покорении природы с помощью машин математиков должна быть поставлена значительно выше умозрений о природе у схоластиков, чего я не могу отрицать, если не желаю сам осудить своих бесконечных ночных бдений, отданных математическим и физическим занятиям; так что если, согласно молве, китайцы говорят, что только они одни видят обоими глазами, европейцы же одноглазы, а остальные народы слепы, то, по моему мнению, несколько иначе поворачивая сказанное, можно было бы утверждать, что схоластики в специальной физике были слепы, современники одноглазы, но никто из смертных до сих пор не представляется достаточно зрячим в этой науке и что важнейшее здесь все еще остается тем, что должно быть сделано и чего нужно ждать только от соединенных, но иначе, чем до сих пор, усилий. Однако то, что я говорю в похвалу тем, которые предаются ныне экспериментам и доказательствам, я не хочу относить на счет тех, кто лишь заменяет одни мнения другими и, принося клятву верности некоему новому учителю, пусть даже мужу великому [6], необычайно довольны собой, когда они, получив вдруг неиссякаемый дар речи, с легкостью

расправляются с величайшими и наиболее сокровенными творениями природы и, по-видимому, считают, что они прекрасно объяснили причины вещей, лишь только вывели на свет божий какие-нибудь слишком неопределенные и не вполне отчетливо представляемые движения и фигуры. Ведь что толку много говорить о корпускулах, которые не годились бы для представления частиц природы? По этому поводу я вспоминаю, как один язвительный человек не без юмора говорил, что еще не ясно, какими дозами атомов можно будет изгонять лихорадку, но уже ясно, что химиками будет наверняка предписана формула такого рода: возьми побольше шариков первого элемента, поменьше грубой материи (materia striata), добавь тонкой материи, сколько надо, смешай, и получится золото.

И подобно тому как когда-то вздорные учителишки пользовались скрытыми качествами и способностями, а также магнетической силой, антиперистасией [7], симпатией и антипатией и наводящими формами, для того чтобы создать у толпы мнение о своей учености, так и сегодня я вижу, как повсюду малосведущие люди, особенно юнцы и другие непросвещенные, которые не желают взять на себя труд поразмыслить и не испытывают ревностного стремления к истине, зло насмехаются над школами и учителями, над всей древностью, которой они не знают, и добиваются, если угодно небесам, громкой репутации глубокой учености, трезвоня только об этих фигурах и движениях, тогда как у них самих качества оказываются не менее скрытыми, чем у схоластиков. Именно потому я и считаю, что новые идеи, подхваченные без большого труда такого рода людьми, служат им для болтовни о философии и споров с другими, а впоследствии, когда они сталкиваются с необходимостью вести свои дела, заниматься науками и медицинской практикой, разрешать трудные вопросы и распутывать конкретные казусы, этими идеями наносят себе большой вред. Ибо мало помощи от этих заимствованных мнений, они бесполезны, даже когда истинны, если случайно не попадают к людям скромным и не притязающим на аплодисменты и превосходство над другими, но... [8] ищущим истину и чистосердечно признающимся в том, сколь много еще не сделано, а поэтому и более подходящим для продолжения дела. А их, что мне небезызвестно, сегодня, после того как великими мужами был зажжен новый свет, больше, чем когда большинство философов вращалось во тьме бессодержательных терминов.

Но указанному злу, исходящему от тех дарований (особенно незрелых), которые больше склонны к легкости и проворству языка и суждения, чем к подлинному труду познания,— злу, которое является не менее опасным для прогресса, чем был когда-то безмерный авторитет школ, было бы оказано противодействие, если бы в будущем солидные и ученые мужи не ставили слишком высоко какие-нибудь выдумки, кроме тех случаев, когда или имело бы место очевидное доказательство, или же данная гипотеза характеризовалась бы какой-то необычной простотой и изяществом и служила бы для вполне ясного объяснения многого, ибо в этом случае она была бы полезна до тех пор, пока продолжались бы поиски действительной истины. И необходимо прежде всего оценивать идеи по их результатам, т. е. по тому, можно ли из той или иной гипотезы вывести выдающиеся открытия или что-либо полезное и на основании ее предсказывать истины, ранее неизвестные. Это должно быть признано в отношении системы пифагорейцев, Гарвеева кровообращения, pugiles химиков [9], Галилеевой суппозиции ускоренного движения, закона преломления Снелиуса и Декарта, открытий Торичелли, Паскаля, Герике и Бойля, связанных с воздушными явлениями. Если в народе говорят, что врача славят прогнозы, то хотелось бы, чтобы это распространялось также и на философов, и они тогда только заслуживали бы особого доверия, когда оказывались бы способными силой своего разумения предсказывать опыты, никем до этого не поставленные. Но такого рода положения не изобретаются с легкостью и экспромтом, а требуются предварительные коллективные усилия многих, прежде чем здание науки будет доведено до такой высоты, чтобы оно смогло достигнуть самой вершины истины, откуда можно было бы — как с высочайшей горы — созерцать облака, потоки ветра и метеоры, лежащие под ногами явления природы, широко открытые взору и упорядоченные в прозрачном свете.

О том, что в свою очередь нужно остерегаться, как бы нам не стать чрезмерными *эмпириками*, поскольку мы еще не достаточно умеем использовать опыты и не делаем из них выводов, которые могут быть сделаны

Однако, как во всяком деле любая неумеренность наносит вред, так и в случае пристрастия к опытам. Ибо, не говоря уже о том, что предающиеся им часто склонны испытывать презрительное отношение к занятиям политическим, а также к изучению исторических наук и древности и что они нередко разделяют мнения, опасные для самой веры (о чем мы вскоре будем говорить), я хотел бы, чтобы выдающиеся мужи подумали, насколько мало делается и может быть сделано в будущем с помощью одного лишь *эмпирического* метода, если продолжается простое накопление кучи наблюдений и из них не выводятся никакие заключения. Ибо если исследование природы направляется прежде всего на признание славы Творца в удивительной красоте вещей и в достойных своего изобретателя машинах, а затем на сохранение здоровья и умножение удобств человеческой жизни, то следует признать, что не познается эта гармония вещей и не раскрываются причины сокровенных действий природы, покуда имеется лишь беспорядочный хаос разрозненных фактов; и не представляют большой ценности труды в *медицине* и *механических искусствах*, если мы гоняемся лишь за чем-то несущественным и неплодотворным или же всегда оказываемся в порочном кругу, нагромождая опыты только для того, чтобы доказать либо само по себе истинное, либо доказуемое априори из определенных оснований, либо ранее достаточно доказанное. При этом я вспоминаю, как прославленные мужи открыто заявляли, что они не желают ставить опыты, которые имели бы применение в технических искусствах, и как некоторые из всего своего опыта многоплановой и прекрасно поставленной работы выводят одно только то заключение, что в любом случае явления природы должны быть объяснимы механически, т. е. посредством величины, фигуры и движения. Я думаю, такое решение когда-то могло требовать доказательства, но сейчас математический ход природы больше не может ставиться под вопрос и относится к уже доказанному; и настало время, чтобы мы наконец попытались постигнуть, каким же именно движением, какими фигурами или какими весовыми отношениями, мерами и числовыми пропорциями определяются вещи, ибо то, что Бог все наделил этими свойствами, было признано даже древними [10]. А если кто еще не принимает этого, пусть и не пытается убедиться в этом никакими опытами, исключая те, где им смогут специально показать искусство природы (artificium naturae), что сейчас, по-видимому, и следует делать и что в полной мере может быть сделано такими замечательными мужами, наделенными столь великим талантом и обладающими такой подготовкой (apparatus), которые, как я полагаю, воспримут этот мой призыв к справедливому и доброму

делу, продиктованный стремлением к общественной пользе и касающийся их собственной славы, которая была бы более великой и более прочной, если бы они стремились производить (насколько это в их силах) своим гением и своим авторитетом скорее нечто великое, нежели легковесное.

О том, что особенно следует остерегаться, как бы за своими занятиями математикой и физикой мы не позабыли о благородных науках и не пренебрегли (не без угрозы для благочестия) вопросами метафизики и морали, особенно если, объясняя природу только механически, мы вовсе удалим конечные причины

Но если плохо упорядоченное *эмпирическое* исследование наносит вред или, во всяком случае, является малополезным, ясно, что гораздо вреднее злоупотребление занятиями *физикой* и *математикой* вообще, когда люди, презирая и громя метафизику и науку о морали, из-за того что они плохо уяснили замыслы прославленных мужей, осуждающих это злоупотребление, с каким-то слепым рвением все объясняют с помощью механизма (per machinum) и, пренебрегая конечными причинами и формами, как видно, уводят других от признания и почитания божественного провидения, а самого Бога или упраздняют в нашем мире, или же, лишив его разума (intellectus) и воли, превращают в какую-то всеобщую бессознательную природную силу, или мировую душу [11]. Поэтому тот, кто, отдавшись исключительно исследованиям природы и математическим исследованиям, полностью игнорирует вопросы истории и древности, а также вопросы метафизические, подвержен большой опасности усвоения превратных мнений о религии. Эта опасность особенно велика сегодня, при наличии стольких нечестивцев, а также самомнения молодежи, которая, кроме того, пользуется чрезмерной свободой путешествовать и общаться с кем угодно. Происходит часто так, что невинные, когда они лишены своей невинности, оказываются злыми, а те, кто слишком верил,— неверующими. Так, люди вначале воображают себе, что Бог действует в этом мире, как ремесленник в своей мастерской, который что-то исправляет, что-то усовершенствует, что-то двигает. И если вдруг случается что-нибудь значительное и необычное, они сразу же каким-то чудесным образом прибегают к Богу, минуя всякий установившийся порядок природы, и даже считают, что это было бы недостойно благочестивого мужа, если бы кто-нибудь попытался объяснить тот способ, каким по-

рождаются метеоры, кометы и другие чудеса природы, особенно если речь идет о небесных сферах. Потому-то физик Анаксагор слыл нечестивцем, что, объясняя природу, упразднял тем самым богов. И у поэта самое большое различие между благочестивым и безбожником состоит в том, что для одного из них Юпитер мечет молнии, а для другого — это просто бесцельные (caeci) сверкания, несущиеся с облаков и сопровождающиеся пустым грохотом, которые устрашают души людей [12]. И у того же поэта: кто смог познать причины вещей, тот преодолел все страхи, повергнув к ногам своим и неумолимый рок, и рев ненасытного Ахерона, будто бы и в самом деле познание причин несовместимо со страхом перед божеством. Поэтому, когда люди, нередко здравые, и особенно юноши, которым незадолго перед тем, в детском возрасте, старушки внушали, что мир полон чудищ и привидений, немного спустя, приобщившись к подлинному свету природных явлений, видят, что многое из того, что народ обращает в суеверие, может быть выведено из своих естественных причин, в их душах происходит поразительная перемена. Но, убедившись на стольких примерах, что предметы естественные могут быть объяснены механически, и с легкостью заключая о том, что те явления, которые кажутся особенно поразительными (как образование плода), происходят на совершенно той же основе, хотя и могли до сих пор быть неадекватно истолкованы нами из-за слишком большой многосторонности, они начинают сомневаться относительно всякого провидения. Ибо если равномерное движение звезд может быть объяснено так же, как и движение соломинок, плывущих в потоке водоворота, если удивительное строение животных получается из исходного состояния материи силой какой-то механической необходимости (necessitas machinalis) (а эти два предмета — движение звезд и строение животных — обычно особенно горячо отстаиваются как доказательства того, что природа есть дело разума — opus intelligentiae), что же тогда еще остается, чем могли бы убедить себя такие люди, не ведающие никаких других вещей, кроме естественных, в существовании провидения высочайшего Божества? Итак, когда люди, в других отношениях неиспорченные, начинают взвешивать все это, они вдруг оказываются как бы захваченными вихрем и, как будто лишившись проводника, при затухшем факеле, который, казалось, до сих пор так или иначе освещал им дорогу, устремляются

в бездну сомнения и бесчестия, особенно если они видят, что дерзость дурных людей часто в этой жизни оказывается более удачливой, чем скромность благонравных. К тому же они слышат, как солидные авторы серьезно внушают, чтобы в вопросах физических мы воздерживались от конечных причин [13], или, что сводится к тому же, от усмотрения божественного промысла в порядке вещей; а с другой стороны, слышат, как сами богословы повсюду нападают на тех, кто устраняет субстанциальные формы и реальные качества и пытается все выводить только из фигуры и движения. Когда же сами физики, хотя бы ошибочно, убеждаются, что эти мнения являются самыми истинными, а многие богословы со всей решительностью заявляют, что эти мнения вступают в противоречие с благочестием, и клеймят их как самые зловредные, отсюда легко получается, что любой, кто посвятил себя исключительно *математике, физике* и *медицине*, доверившись в вопросе о механических свойствах вещей себе и новым философам, своим сторонникам, а поэтому вверяя высочайшее провидение более рачительным *богословам*, укрепляется в нечестивости.

О том, что согласие знания с благочестием достигалось бы, если бы было доказано, что телесные явления могут объясняться не только механически, или с помощью действующих причин, но и с помощью причин конечных, и что сами принципы механики являются *метафизическими.* Необходимо восстановить в правах общеизвестное учение о субстанциальных формах, притом не отвергая совершенно ни одного аспекта этого учения, включая и ту часть, которая развивалась схоластикой и которая, по-видимому, является особенно презираемой

Таким образом, распутать этот столь трудный узел и одинаково справедливо воздать и благочестию и разуму (ratio recta) должно представляться одним из величайших стремлений человеческой жизни. Ибо стремление заставить людей погасить для себя свет разумения под предлогом веры или вырвать себе глаза, чтобы лучше видеть, ведет прямо к тому, что и самые одаренные мужи вскоре становятся или откровенными нечестивцами, или, во всяком случае, лицемерами, какими, мне думается, были когда-то аверроисты, отстаивавшие двойственность истины. От подозрения в этом не свободны и сегодня те, кто утверждает, что даже истинно доказанное должно подчиняться вере якобы под тем предлогом, что Бог мог бы произвести даже противоречивое, тогда как лучше было бы им принять за установленную истину, что ничто не может быть истинно доказано, если оно противоречит вере.

Итак, мне кажется, что я достиг этой великой желанной цели — согласия знания с верой, и, конечно, одна из главных причин моего писания та, что представляется необходимым содействие столь славным дарованиям, рискующим своим спасением на самом рубеже истины. Поэтому покажем, что поистине все в телах производится *механически,* но сами принципы науки *механики* и всей *физики* не есть *механические* или *математические,* но *метафизические;* что природа тела никоим образом не полагается в протяжении, но в некотором понятии, не менее ясном и значительно более плодотворном; что во всяком теле есть некоторая субстанциальная форма и что она действительно механически действует, или, лучше сказать, является ближайшей причиной того, почему природа механически действует, но что в специальном объяснении природных явлений нет никакой необходимости упоминать об этом и достаточно, чтобы они всегда дедуцировались из установленных законов движений. Я также покажу, что для всех природных вещей может быть представлено двойное основание, а именно: и от ближайшей действующей причины, и от причины конечной, и что в вопросах физических оба этих основания весьма плодотворно сочетаются и часто посредством конечной причины можно предсказать то, что посредством действующей причины еще не достаточно познано и еще не могло бы быть открыто; что все совершается ради духов, что существует Бог и что он не только является физически совершеннейшим, но и (что как раз недостаточно признают новые философы) обладает нравственностью и является нравственно наилучшим, что духи (mentes) по природе бессмертны. Наконец,— и это является вершиной человеческого познания, да и человеческого стремления — что мир есть наилучшее государство, монархом которого по истине и по праву будет совершеннейший из духов — Бог; что если однажды твердо установлено, что всем позволено [14] быть счастливыми, то никто не может быть несчастным, кроме как по собственной вине. Исходя из этого, когда-нибудь можно будет понять — хотя некоторым, усвоившим исключительно мнения современников, это покажется весьма парадоксальным,— что в сочинениях *перипатетиков, схоластиков*, св. Фомы и других, особенно более ранних философов, которые писали комментарии на Ломбардца [15] или Аристотеля, содержится больше истинного, чем обычно кажется, им не столько недостает истинности, сколько способа изложения; а также,

что формы и качества должны быть по праву возвращены в философию, правда не для конкретного понимания природы, а для глубочайшего постижения принципов вещей, и что никто не достигнет высочайшей вершины истины, если не займется самой *метафизикой*. Посему признаюсь, что, не будучи тем, кто руководствуется в данном случае каким-либо стремлением создать секту или школу, кто по профессии и не философ, и не медик, и не математик и кто бóльшую часть своего времени отдал занятиям весьма отличным от тех, которые здесь мною рекомендуются, я не считаю вообще ни одну из частей образования достойной пренебрежения и не жду чего-либо великого от тех, которые, предаваясь точным наукам, остальное упускают из виду. Однако все время до этого я рассуждал только о физических и математических, а также метафизических исследованиях, с которыми тесно связаны медицина, механика и естественная теология (theologia naturalis), так что теперь пора наконец перейти, как я считаю, к учению об обществе и к гуманитарным наукам. Ибо, как, на мой взгляд, очень ошибаются те политики, которые пренебрегают физическими и математическими исследованиями, так же я сужу и о тех вздорных философах и математиках, которые осуждают, как якобы бесполезные, благородные науки (bonae litterae) и все то, что служит украшению жизни и учености. Чтобы яснее увидеть это, я скажу кое-что как об ошибках политиков, так в равной мере и об ошибках философов.

О том, что политики сами должны содействовать физическим и математическим исследованиям

И вот я вижу, что образованные люди нередко грешат в отношении изящной словесности и чтения древних или, обратившись к наукам политическим, оттого что они приучены к более поверхностным рассуждениям, с трудом могут решиться на то, чтобы довести до конца длинную цепь требующих внимания истин, сохраняя необходимое постоянство духа. Хотя это можно простить тем, кто, будучи обременен заботами или отягчен возрастом, с полным основанием исследует то, что может усладить утомленный дух легким очарованием. Правда, если существуют разумные люди, те по крайней мере должны были бы более тонкими исследованиями содействовать им, а не слишком изощренным и нетерпеливым, которые избегают, словно какой-то опасности, всяких глубоких размышлений и которые то, что сами не могут

постичь с первого взгляда, объявляют мудреными пустяками. Признаться, эти последние нередко бывают людьми одареннейшими, обладающими проворным и острым умом, а потому и более пригодными для тех занятий, которые не требуют большого времени и больше нуждаются в живом уме, чем в аккуратном рассмотрении. Но как показывает опыт, если такие дарования, пылкие, но поверхностные, пыл которых, как пламя от соломы, не направляются каким-нибудь более возвышенным умом, они нередко совершают величайшие ошибки, что незамедлительно отзывается большим ущербом государству и всем тем, кто доверил им достаточно важные дела. Ведь даже в тех случаях, когда речь идет о заключении договора, о церемониях выборов, об арбитрах и тех, кто берет на себя обязанности посредников и нейтральной стороны, о мерах предосторожности, которые называются гарантиями, об амнистии, субсидиях, военных лагерях и других поводах для такого рода общественных собраний и человеку изобретательному обычно нетрудно принимать решения, имеются все же примеры, когда настолько многое должно быть рассмотрено и сопоставлено, что тому, кто пожелал бы исполнить свой долг, а не предоставить дело случаю или решить его как бы бросанием жребия, потребовалась бы тщательнейшая оценка и почти математическая строгость, особенно когда в вопросах войны и мира, государственной жизни и судебного расследования должно быть установлено, от чего зависит общественное благо и где ошибка может оказаться роковой и гибельной. Особенно же в этом великом искусстве нуждаются те, которые посылаются от более слабых к более могущественным и которые не силой, но искусством должны защищать свое. Кроме того, государственные мужи имеют дело не только с договорами, должностными выборами, субсидиями и другими проблемами, доводимыми до всеобщего сведения и подчас легкопостижимыми для проницательного человека, но и нередко с проблемами экономики, торговли, мануфактурного производства, а также с проблемами военной науки. А эти проблемы поистине всюду покоятся на расчетах и физических и механических принципах и являются более существенными и более необходимыми для поддержания государства. Когда же они правильно решены, государство держится собственной силой, а упомянутые ранее проблемы, такие, как вопрос о договорах и другие такого же рода вопросы, больше зависят от внешних факторов и в свою очередь

предполагают хорошо поставленные домашние дела; этим они напоминают мне ристания, которые очень полезны и, конечно, великолепны, но требуют здоровых и хорошо подготовленных людей. Поэтому очень ошибаются политики, если они полностью пренебрегают естественными науками, которые кажутся им весьма незначительными и весьма запутанными. Ибо отсюда происходит, что немалое число из них, к великому вреду для государства, только и воображают об этих науках, что они больше имеют внешней респектабельности и помпезности, а нередко и тщеславия и не требуют размышления, но могут быть постигнуты внезапным усилием гения; а на те занятия, которые касаются улучшения внутригосударственных дел, облегчения бремени народа, или содействия в сохранении и приумножении состояния, смотрят еще более пренебрежительно. А если бы монархи и другие высокопоставленные мужи подумали, насколько они и их близкие бывают несчастны всякий раз, когда их поражает болезнь, как часто они зависят от самых нелепых мнений людей, не знающих природы и славящихся только бойкостью языка; если бы они воскресили в памяти, как часто видели они своих близких и друзей (я не говорю уже о женах и детях), гибнущими во враждебных руках; наконец, если бы они узнали, насколько нетрудно было бы устроить все значительно надежнее и как много мы имели бы уже сейчас прекрасных открытий, если бы они достаточно предавались огласке и воспринимались людьми или если бы они были собраны и взаимно упорядочены для удобного их использования, тогда они, конечно, рассудили бы, что выдающийся медик не может быть куплен ни за какое золото, и сами охотно обратили бы немалую часть своих доходов на исследование природы.

О том, что в свою очередь философы не должны пренебрегать изучением благородных наук

Теперь, когда мы закончили апологию физиков перед людьми более благородного (как его называют) образования (doctrina), покажем в свою очередь, что и у философов и у математиков изучение гражданской и священной истории, а также изящной словесности и античности не должно быть в полном пренебрежении. Впрочем, не на том основании, что знание ораторского искусства и поэзии, а также различных изречений и примеров является украшением речей в собраниях и придает большую эффектность сочинениям, а скорее на том основании, что история есть зеркало божественного провидения и представляет нам Бога облеченным нравственностью, поскольку он проявляет себя не только как первоисточник (principium) вещей (как в метафизике и в математике), не только как изобретатель удивительных машин (machinae) (как в физике), но и как *управитель (rex) духов* в этом *мировом государстве*. И он проявляет себя так, как будто он один из наших близких, т. е., следовательно, некий Дух, к нам наилучшим образом расположенный; каким-то образом он раскрывает человеческому роду свою бесконечную благость и в отношении руководства империями, и в отношении сокращения наших путей к спасению, ибо истины, отвлеченные от материи, по-видимому, указывают на *присутствие Бога* или на бесконечную силу (amplitudo) идей, проистекающих, как из источника, из его сущности; история природы (historia naturae) указывает на его *мудрость* в создании универсума, а гражданская история, в которую я включаю и современную, указывает на его неограниченную (exuberantissima) волю. А поскольку *христианская религия* (в сравнении с которой ни одна другая из всех когда-либо и где-либо известных религий — насколько простирается познание времен и народов — не является более священной и в своей простоте более возвышенной и более подобающей философу) отличается не только поражающим знатоков превосходством своих догматов, но и беспримерным происхождением, к которому, очевидно, действительно каким-то особым образом было непосредственно причастно провидение — правитель мира, то отсюда следует, что доказательство стольких истин не может быть достигнуто иначе, чем через историю.

Ведь история служит благочестию и из нее может быть доказана истинность нашей религии, о чем кое-что сказано в данном разделе

Является бесспорным фактом, что один только древнейший народ иудеев, избранный Богом среди других народов-идолопоклонников, сохранил в неприкосновенности в силу какой-то удивительной тайны провидения культ высочайшего Божества, что посланные ему Богом пророки давно предсказывали будущее пришествие из этого народа Мессии, возродителя погрязшего в грехах рода человеческого. И вот явился человек, если можно назвать его человеком, не упоминая при этом божественной добродетели, к которому удивительно подходили все предсказания пророков, но оттого, что он не проявил нисколько земного великолепия

(поскольку и не должен был этого делать), не был принят своими. Но тем не менее он поразил души всех чудесными деяниями и известным учением, которое было выше того, на что способен человек, и перед которым померкли мнения философов Греции, но которое вместе с тем было до такой степени просто, что было доступно пониманию любого плебея. В течение трех лет это солнце сияло народам, и тех, кого он учил при жизни, он искупил смертью своей и, будучи невиннейшим, принес себя в жертву Отцу. Но он оставил учеников. Это были люди из самого простонародья, неграмотные и неимущие, которым, несомненно, один только дух Учителя придавал силу. Слыхал ли кто когда-нибудь что-либо более чудесное? Несколько жалких рыбаков, происходящих из захолустья Иудеи, из народа, презираемого всем миром, уповая только на умершего Учителя и вдохнув в себя необычайный пыл его и доныне живущих речей, среди всеобщей ненависти, среди огня и камений бросили вызов не оружием, но словом и примером своей жизни всей мудрости Греции и всей мощи процветавшей тогда Римской империи. Кто бы осмелился сказать о них, действующих с такой ревностью, с таким единодушием, проповедующих нечто совершенно суровое и трудное для испорченных людей, а именно требующих от сильных презрения к богатству и любви к несчастным, от угнетенного народа терпения по отношению к тиранам, ищущих не власти, не наслаждения, а испытаний, мученичества и смерти, которая могла бы засвидетельствовать искренность души,— кто осмелился бы сказать о них, что все они обманщики? А вдруг все же другие были обмануты апостолами или апостолы — Христом? Но что проку было апостолам с таким усердием призывать к столь неблагодарным делам или зачем бы они стремились обмануть, не ожидая никакой награды, не имея никакой надежды, кроме надежды на будущую жизнь, если бы они в будущую жизнь не верили? Неужели же столько людей дошли до такого упрямого и притом изощреннейшего безумия, чтобы ради столь бесполезного учения неизменно стремиться принять жесточайшую смерть, не обнаруживая ни в жизни, ни в факте своей смерти ни малейшего признака пусть даже глубоко затаенного лукавства. А если обманул Учитель, он должен был владеть искусством, конечно превосходящим человеческие возможности, с помощью которого он убедил бы столько тысяч людей в своей божественности и заставил бы поверить не кого-нибудь, а своих постоянных спутников

и ближайших свидетелей своей жизни, что он совершил столько чудес, и притом вдохнул в них такую силу убеждения, что, утратив Учителя, а с ним и всякую человеческую надежду, эти жалкие люди, ставшие благородными не от рождения или воспитания, но исключительно от слов Господа, казалось бы, робкие и малодушные при его жизни, поднявшись тотчас после его смерти, с обретенными вдруг силами понесли через народы с верной угрозой гибели для себя это удивительное учение и, несмотря ни на что, в продолжение немногих лет безмерно приумножили свою секту. Пусть переберут все случаи политического обмана и все приемы риторического искусства и пусть объяснят нам чудо такого убеждения! Кроме того, имели место также чудотворные деяния самих апостолов, не уступавшие деяниям Христа. Пусть кто-то примет их за сплошные сновидения, коль скоро мы уже устранили выше вероятность лжи. Если же кто согласился бы, что ни Христос, ни апостолы не были обманщиками и что чудеса, ими содеянные, были совершены так, как они сами об этом сообщали, но решил бы, что им постоянно представлялся счастливый случай для убеждения людей при исцелении больных и что эти исцеления на самом деле были следствием самовнушения и воображения в уже убежденных людях; что юноша, который казался умершим, на самом деле как раз в тот момент, когда его воззвал к себе Христос, пришел в себя из состояния забытья [16]; кто, повторяю, так решил бы, хотя это было бы насилием над фактами и мало правдоподобно, тот, если он допускает, что миром правит провидение, вынужден был бы, как ни странно, признать, что все было заранее скоординировано так, чтобы быть в точности согласным с предоставляемой Христу свободой действий. А одного этого чуда было бы достаточно, чтобы снискать столько же доверия к христианской религии, сколько можно было бы снискать от самих чудес Христа и апостолов, так как оно одно своими достоинствами охватывает все эти чудеса. Ибо, если Бог не есть обманщик, как же он может мыслиться изобретателем стольких хитростей для нашего легковерия, ради того, чтобы мы не смогли выразить своего несогласия с законами здравого смысла и им самим данного разума? А кто отрицает провидение (хотя естественной историей оно во всяком случае подтверждается, а с помощью отвлеченных от материи истин метафизики доказывается абсолютно), воображая, что сам по себе случай, и притом благоприятный, содействовал

христианской религии; кто поручает случаю все то, что вообще обычно отличает истину от вымыслов,— тот беспрецедентно и неправдоподобно, против всех правил благоразумия измышляет нечто невероятное, что (если быть до конца последовательным) могло бы быть обращено и против всего того, в чем мы уверены как в наиболее прочном и, как обычно говорят, нравственно достоверном. С равным правом можно было бы отрицать, что когда-то жил Цезарь Август, что ныне существует государство китайцев, так как указанные утверждения не являются метафизически достоверными. Но для доказательства нам достаточно и того, что тот, кто признает провидение, должен признавать и божественность христианской религии.

Об использовании истории для признания провидения в смене империй и сохранении церкви

Но не только согласием пророчеств оракулов, подтвержденных результатами, и не только предполагающим сверхчеловеческое искусство происхождением этой религии, но и последующим ее успехом удостоверяется благоволение и причастность к ней творца вещей — Бога. Среди убийств и терзаний в цирках христиане не сомневались, что даже и на земле Христос будет торжествовать победу над бесчестием. И он неожиданно справил триумф, когда, испробовав крайние средства в последних гонениях, неверие исчерпало свой яд. И вот эти ученики рыбаков, безоружные, не обученные ни одному из человеческих искусств, в конце концов подчинили Христу все, что было на земле великого и прекрасного. Я не говорю здесь о душе Константина, но обращаю внимание на эффект Константинова знамени (Labarum) [17] и на столь великое превращение вещей. Словно для того Бог и подчинил римлянам бо́льшую часть мира, чтобы через их посредство одним ударом отсечь голову нечестию. Там же, где народы становились христианами, римское государство, как бы уже сослужившее свою службу, начинало расшатываться. И это при участии Бога, призвавшего с крайнего севера варваров, чтобы прежде дикий, а теперь кроткий Сикамбр [18] склонил голову перед Христом и победители Римской империи были побеждены Римской, или Христианской, церковью. Эту загадку божественного плана, как оказалось разрешимую, не смогли разгадать жившие и страдавшие в период варварских вторжений св. Отцы, когда они подвергались нападкам со стороны язычников, приписывавших крушение римского благоденствия пренебрежению к культу древних богов. Когда же в наказание за грехи перерождавшихся христиан, впавших в роскошь и земные удовольствия, Бог выпустил на них с юга, как львов из клетки, сарацин, он своевременно противопоставил им германские племена франков и аллеманов, созванных иэ религиозных стран мира, чтобы тогда, когда христианская религия оказалась на краю пропасти, когда уже была заполнена сарацинами Азия и Африка, когда империя греков была поражена неисцелимой раной, когда были уничтожены готы в Испании, Карл Мартелл с помощью собранных отовсюду еще молодых людей наиболее воинственных племен в прославленном на века сражении остановил ворвавшихся через Пиренеи и морем в Галлию сарацин. Эта победа действительно утвердила имя христианина, ибо ни в Риме, ни в Константинополе не решался тогда сколько-нибудь существенно исход дела. Если же сарацины пришли бы немного раньше или позднее, т. е. после Карла Великого или до Мартелла, плохо пришлось бы Европе. Но Богу, разумеется, были известны причины такого направления событий. После этого поражения дела сарацин стали ухудшаться, и европейцы в свою очередь пошли на них. Но тот факт, что к ним присоединилась новая подмога с Кавказских гор и из азиатской Скифии, сделал для нас победу сомнительной: имело место такое положение, что любая из наций, находившаяся на периферии мира, извлекалась из своего захолустья. Так, нашим народам, отошедшим от прежней доблести, в свою очередь стали угрожать племена турок и татар, особенно когда оттоманский род присоединил к себе почти весь магометанский мир, а европейцы в угоду изучению наук и почитанию более утонченной жизни отказались от мужества предков. И может быть, давно уже мы подпали бы под господство варваров, если бы вовремя не пришло на помощь неизвестное раньше искусство воспламенения пороха, в чем я, в противоположность тому как думают многие, усматриваю необычайную милость провидения. Отсюда известные затяжки войны, так, в одной только покоряемой Венгрии турки заняты уже более века. Но мне даже сейчас не ясно, близок ли этот роковой день для врагов, ибо, по-видимому, есть еще время для того, чтобы они или были побеждены, или направлены на путь истинный, прежде чем нечестие на погибель вере вооружится всей переданной им наукой европейцев. Однако

закончим эту мысль, препоручив будущее Богу, поскольку мы заметили, что в то самое время, когда благодаря троякому открытию: магнитной коробки, воспламенения пороха и типографского искусства — менялся облик дел человеческих, перед нами раскрылся новый мир и бесчисленные народы были приведены к культуре; что вскоре нашим глазам, вооруженным неизвестной доселе трубой, открылись в беспредельном эфире другие миры и мы еще лучше узнали о величии божественных дел, так что, если говорить в шутку, кажется, что поистине жив другой Тифий! Добавлю также, что за один этот век философии и математическим наукам прибавилось больше света, чем за все другие века. Поистине создается впечатление, что все это несет с собой человеческому роду какую-то новую власть над природой вещей, особенно если когда-нибудь будет доведено до совершенства это орудие (organum) нашего мышления, что еще больше усилит проницательность нашего ума, чем изобретение телескопа усилило остроту зрения. Но нам достаточно и того, что этим небольшим отступлением был дан образец истинного применения истории для рассмотрения милости провидения и для побуждения душ к почитанию Бога, особенно же когда было признано, что из истории может быть и должна быть доказана истинность христианской религии.

О том, что для целей исторических доказательств необходимо преподавание по образцу науки элементов древностей, т. е. критического искусства, а также о его применении к вопросам религии

Но поскольку нашим рассуждениям, которыми мы подтвердили христианскую истину, может быть оказано противодействие только теми, кто не знает наших наук (именно по этой причине трудно спорить с иудеем, или турком, или варваром, и было бы еще труднее с ними спорить, если бы книги иудеев не свидетельствовали в пользу Мессии, а Коран турок — в пользу Христа [19]), постольку даже человек талантливый, но лишенный твердой эрудиции и посвятивший свой талант предметам слишком легким, может незаметно для себя попасть в такую беду, что станет наши превосходнейшие истины подвергать сомнению и приравняет их к бабушкиным сказкам язычников или же к легендам наивных монахов, от которых, конечно, так же легко отличить твердо установленные учения, как легко отличить с помощью взвешивания золото от орихалка [20]; то этим еще яснее показывается, насколько было бы полезным изучение

языков и древности. И я действительно хотел бы, чтобы элементы древности, или элементы критического искусства, преподавались наподобие какой-то науки, которая покоится на некоторых собственных доказательствах, и именно таких, которые могли бы убеждать противников. За основу были бы взяты те остатки древности, которые все еще могут быть доступны восприятию, а именно древнейшие пергаменты и надписи на мраморных плитах и монетах (я не буду здесь касаться того, как заботливые люди повсюду сохраняют остатки убранства статуй, колец, ваз и т. п.). Необходимо будет перечислить все реликвии такого рода, которые сохраняются еще и поныне, особенно те, которые для данного предприятия являются наиболее важными; необходимо составить историю рукописей, на основании которых изданы древние книги, с присоединением указаний на соответствующие эпохи, чтобы по этим указаниям можно было бы распознавать те или иные подлинные памятники письменности. Ведь уже легко будет доверять греческой и римской истории, а особенно истории священной, когда предварительно будет показано, что книги, которые имеются, являются подлинными и часто современными самим событиям. Далее, что они правдивы по крайней мере в том, что касается существа событий, неопровержимо докажет или согласие этих книг между собой, или же их согласие с надписями на мраморе и монетах. Когда же эти книги древних [авторов] будут в целом выявлены, книгам, принятым церковью за канонические, легче будет поддержать свой авторитет, так как они, будучи, во-первых, подлинными, незатронутыми и, насколько это касается сути, безупречными, постигаемыми нами сегодня непосредственно из версий и комментариев древних, будучи, наконец, благодаря тому, что они в себе содержат, и благодаря тем авторам, которыми они подтверждаются, божественными и особой милостью провидения к поучению рода человеческого предназначенными, получат еще одно подтверждение от вышеупомянутых памятников. Такая же критика будет чрезвычайно полезной и в отношении писаний св. Отцов, чтобы люди нашего времени получили возможность обращаться к свидетельству неискаженной древности. Когда немногословная и простая религия не сделала еще из себя искусства и не имел еще титула благочестия смертоносный Марс, а Купидон не имел еще устрашающих скипетров... [21] критерием служили не только указания учителей, но и общена-

родное благо. Ибо совершенно очевидно, что, чем больше кто-либо отличается твердостью эрудиции в вопросах священных и знанием церковного прошлого, тем более склоняется он к тому, что церкви должен быть возвращен мир, и тем отчетливее осознает, что для обеспечения христианскому миру столь великого блага людям часто не хватает только желания. А кто у св. Отцов бывает редким гостем или обращается к ним за советом лишь при случае, для подтверждения своих предрассудков, тот-то и оказывается обычно более упрямым в спорах и более сговорчивым в деле морали. А лучше было бы, если бы было наоборот; так как указанные святейшие мужи, более близкие к апостольским временам и отстаивавшие истину скорее своей жизнью и самой смертью, чем криками и партиями, призывали души праведников перейти от праздного любопытства к божественной любви, к уважению других, к самоусовершенствованию и исправлению нравов.

О том, что не должны быть в пренебрежении и другие сферы человеческой образованности (studia humanitatis) и где речь идет о чудесах красноречия и силе поэтического искусства

С другой стороны, хотя я и думаю, что главное применение гуманитарных наук заключается в том, чтобы они использовались для доказательства и истолкования христианской веры на основе прошлого, однако я и не могу и не желаю отрицать, что они служат благочестию и общественной пользе многими другими способами. Найдется ли что-нибудь более действенное, чем красноречие, чем поэзия, которая кажется каким-то более возвышенным красноречием и как бы языком ангелов? Ведь эти искусства побуждают людей к любви к Богу, к презрению земных благ, к героическим доблестям, к принятию самой смерти во имя справедливости, во имя общественного блага. Они рисуют нам все уродство пороков, они воспевают красоту добродетелей, дабы эта красота завладела людскими душами. Возвышенные медитации мистических богословов, эти замечательные гимны, которые приводят души праведников к почти экстатическому состоянию, проникновенные канцоны, способные облагородить почти всю аудиторию, заимствуют свои краски, которые в них привлекают, и свою силу, которой они потрясают, у этих двух искусств. И было бы невредно, если бы правители народов позаботились о том, чтобы некоторые одаренные люди, отобранные и способные к этому по природе, с детства совершенствовались тщательным обучением,

направленным как раз на то, чтобы когда-нибудь принести пользу своим красноречием. Тогда бы в их лице они имели могущественнейшее средство для управления народами, ибо часто в деле подавления мятежей, утешения несчастных, в тех случаях, когда нужно, чтобы душа пришла в себя от потрясений, для поднятия духа перед лицом общественных несчастий, красноречие способно сделать больше, чем сила, больше чем само разумение. Сценическая поэзия, превратное употребление которой повсюду порицается, могла бы стать школой для народа, если бы она сочинялась, исходя из интересов государства.

О вкусе древних

Всякий, кто занимался чтением древних писателей, признает в них нечто более великое и более достойное выдающегося таланта, чем то, что встречается в нынешних книжках, то ли потому, что у современных авторов нередко обнаруживается рабское подражание, то ли потому, что многие из них, по-видимому, не возвышают души над своим веком и, довольствуясь кратковременным успехом, во всяком случае не заботятся о вкусе потомков. Думается, что тех и других можно сравнить с двумя типами низкосортных художников, ибо упомянутые подражатели кажутся подобными художникам, которые, предаваясь исключительно созерцанию античных статуй, не обращаются к самой натуре и, ни во что не ставя свой талант, насилуя природу, составляют лишь центоны [22] из чуждых линий; а тех, небрежных и беспечных, можно сравнить с другим родом художников, которые, совершенно презрев прекраснейшие памятники древних, редко в своих картинах достигают такого же величия духа, при этом имеют страсть к чему-то готическому или плебейскому [23], не будучи расположены когда-нибудь создать произведения, которые были бы во вкусе всех веков. Древним же, вероятно, не был чужд этот вкус, ибо они и сегодня так же сильно нравятся. Кто из такого множества поэтов написал что-нибудь такое, что было бы соразмерно величию Вергилия? Кто из сведущих людей не знает, насколько здраво и ясно (не говоря уже о том, насколько изящно) пишет Цицерон о самой философии [24]? Настолько здраво и ясно, что при чтении его мне иногда казалось достойным сожаления, что этому человеку, способному столь превосходно и излагать и доказывать любые мнения, не были достаточно известны лучшие мнения. Ведь даже Сенека, хотя у него можно найти много прекрасного и остроумного, все же, если к нему обратиться после чтения

Цицерона, кажется и легковесным, и напыщенным. А в отношении Плиния Старшего нужно признать, что его труд является беспримерным, подобный которому никто в наш век никогда не отваживался предпринять. А если бы многие другие века имели своего Плиния! Ведь какое множество сведений он сообщает о всей совокупности вещей и наук, имевших место в его время! И если бы он не погиб, насколько продвинулись бы древние в исследовании природы, пусть даже, с другой стороны, достаточно известно, и этого нельзя отрицать, что он часто грешил неосведомленностью в делах, поспешностью извлечения фактов из памяти или чрезмерным доверием к своим переписчикам, а в изложении того, что особенно заслуживало быть сохраненным и переданным потомству, был слишком краток.

О философии древних, где речь идет о создателях корпускулярной философии и о Пифагоре

Величайшие заслуги принадлежат древним и особенно грекам также и в науках. Древнейший писатель Мосх Финикийский, по-видимому, был изобретателем атомов[25], или, вернее, той философии, которая объясняет явления природы движением невидимых частиц материи. У Лаэрция[26] имеется место, относящееся к последователю той же философии Левкиппу, где последний пытается объяснить происхождение земного мира (orbis terrae) и прямо вводит некие вихри, из которых механически производит даже тяжесть, так что приходится удивляться, что Аристотель при таком свете предпочел оставаться слепым. И я не сомневаюсь, что Демокрит, муж, достойный удивления, обладавший таким познанием геометрии и таким знанием природы, отличавшийся настолько обстоятельным суждением и настолько тщательной расчетливостью, что Витрувий, производя свои эксперименты, ссылался на него как на авторитет,— что Демокрит самым ясным образом изложил многое из того, что сейчас или нам неизвестно, или что мы вынуждены исследовать заново. Но эти писания погибли, потому что были не по вкусу толпе, которой больше нравятся легковесные пустяки. Я считаю по меньшей мере достойными внимания частые утверждения Демокрита о том, что в телесных вещах в действительности существуют только пространство и материя (или, как он сам говорил, пустое и неодушевленное (vacuum et inane)), а также фигуры и движения материи; все же остальные качества существуют только νόμῳ, т. е.— что лишь немногие понимали — не по природе, но по установлению или по мнению. Таким образом, он установил то, что внушают нам современники, а именно что звуки, цвета, теплота и другие чувственные качества суть не истинные вещи, но феномены, зависящие от положения того, кто ощущает, и от среды,— феномены, подобные радуге. Тяжесть и отклонения атомов и другие нелепости, по-видимому, должны быть приписаны не Демокриту, а Эпикуру, который хотя и был несравненно легковеснее Демокрита, однако легче нашел последователей.

Нет никакого сомнения, что величайшим из людей был Пифагор. Его целью было призвать людей к нравственному усовершенствованию, а его школа скорее была подобна ордену благочестивых, чем множеству слушателей. Его замыслы были нацелены на улучшение общества, поскольку в то время государства находились под гнетом разного рода тираний или управлялись предприимчивостью невежественных плебеев; он же стремился к тому, чтобы дать народам правителей, умудренных в его философии и вооруженных спасительными идеями. Поэтому истины более важные он скрывал под формой мистерий, чтобы они только тем становились известны, кого он приближал после своеобразного испытания пятилетним ученичеством. Этих обычно обучал сам Пифагор, остальных же он чаще поручал своим ученикам. Непосвященные слушатели приобщались только к экзотерическим беседам, которые были рассчитаны на их понимание и вместе с тем были полезны для житейской практики. И для них авторитет Пифагора и это αὐτὸς ἔφα[27] были вместо разума; а те, которые оказывались способными на большее, назывались математиками, и им поручались причины вещей и доказательства, ибо всякое точное познание относительно любого рода вещей называется математикой, что для латинян означает науку. И покуда был жив сам Пифагор, его планы были небезуспешными, так как многие города Италии или Великой Греции управлялись его соратниками и учениками. Но когда, возможно после смерти учителя, они переродились и, из-за того что заботились только о людях своей секты, сами вызвали против себя ненависть, они были низложены народными восстаниями. В области физики Пифагору не принадлежит ничего, ибо я сомневаюсь, принадлежали ли самому Пифагору учения Тимея из Локр или Окелла из Лукании, первое из которых изложено Платоном, а второе —

Аристотелем. А из того, что он замышлял более глубокого, я бы назвал систему мироздания, приписываемую древними Пифагору, которая была разработана Аристархом Самосским и, по-видимому, была не чужда великому Архимеду и которую спустя столько времени где-то у берегов Балтийского моря, к величайшему счастью, вновь вызвал к жизни Николай Коперник[28]. Что же касается теории чисел и геометрии, известно, насколько выдающимся был здесь Пифагор. Ему же приписываются и элементы теории музыки.

О той великой пользе, которую можно извлечь из философии Платона в отношении познания Бога и души

О Платоне мы можем говорить нечто более достоверное, поскольку его сочинения сохранились. И его нужно изучать по этим сочинениям, а не по Плотину и Марсилио Фичино, которые, стараясь везде говорить о чудесах и мистике, испортили учение этого мужа[29]. И меня поражает, что ученые обращают на это мало внимания. Не без удивления перед человеческим тщеславием я заметил, что последующие платоники всё, что учитель говорил прекрасного, ученого и твердого о добродетелях и справедливости, о государстве, об искусстве определения и разделения, о познании вечных истин, о понятиях, прирожденных нашему духу, замалчивают; а то, что у него оказалось двусмысленным и гиперболическим, когда он давал волю своему гению, воздействуя на поэтическое восприятие, то, что он говорил о мировой душе, об идеях, существующих вне вещей, об очищениях душ и Флегетонте[30], о пещере отраженных теней и тому подобном, охотно подхватывается этими хорошо известными учениками, искажается и отягощается многими новыми фантазиями. Бесспорно, Плотин, Ямвлих, Порфирий, Филострат, да и Прокл и другие пифагорейцы и платоники тех времен полностью предавались суевериям и постоянно рассуждали о чудесах оттого ли, что они заблуждались, или для того, чтобы снискать себе уважение, или из зависти к христианам, с которыми они конфликтовали. Если же какой-нибудь достойный читатель обратится к самому Платону, он вынужден будет признать у него совершенно святейшие нравственные предписания, глубочайшие размышления и действительно вполне божественный способ высказывания, который хотя и возвышен, однако предпочитает максимальной ясности простоту, и, признав это, испытает великое удовольствие. Поэтому меня часто удивляло, что никто еще не выступил, кто бы представил систему платоновской философии. Ведь и Франческо Патрици, человек незаурядного таланта, предварительно испортил свой ум чтением псевдоплатоников. У Платона же самым замечательным (если не говорить о менее важном) является его утверждение, что дух есть субстанция, обладающая самодвижением, или, что то же самое, свободная и сама себя побуждающая к действию, т. е. начало активности, в противоположность материи, которую он признает лишенной самостоятельной активности, в известной мере неопределенной и имеющей больше видимости, чем реальности, ибо многие свойства тел, такие, как тепло, холод, цвета, скорее суть феномены, чем истинные качества, и, как говорил Демокрит, существуют νόμῳ, а не φύσει[31]. Поэтому Платон с полным основанием переориентировал мышление с этих смутных понятий на чистые понятия и утверждал, что всякое [подлинное] знание есть *универсалии* вечных вещей, т. е. что его предметом скорее являются эти вечные *сущности*, чем связанные с материей и случайностью единичные вещи, которые находятся в постоянном изменении. С полным основанием он утверждал, что чувства сообщают нам скорее иллюзии, чем истины, что дух заражен знанием единичного, находится под влиянием телесного и различных аффектов и только путем ясного познания вечных истин он способен абстрагироваться от материи и достигнуть совершенства. Что есть в нашем духе врожденные идеи, которые представляют универсальные сущности, а поэтому наше знание есть припоминание; наконец, что наше совершенство должно быть связываемо с какой-то причастностью Богу. Все это, если его правильно истолковывать, действительно является очень верным и чрезвычайно полезным, и мне неизвестен философ, который более верно, чем Платон, рассуждал бы о бестелесных субстанциях, так что, конечно, достойно сожаления, что столь возвышенные, столь верные учения так долго пролежали под спудом каких-то нагроможденных над ними ненужностей.

О том, в чем философия Аристотеля заслуживает одобрения, а в чем порицания

Учение Аристотеля настолько известно, что не должно было бы помешать краткости нашего изложения. Но поскольку суждения об этом муже так сильно разнятся между собой и многие, особенно юноши, оказываются среди стольких немеющих перед ним хвалителей сбитыми с толку, мы

в согласии с нашей умеренностью выскажем то, что, я полагаю, способно одинаково удовлетворить всем мнениям. Известно, что Аристотель когда-то считался врагом веры [32], а впоследствии, когда он был допущен в школы, пользовался таким уважением, что ни одно другое учение не казалось более подходящим для защиты положений веры. Его не только Аверроэс, но и св. Фома и другие замечательные мужи считали чудом человеческой гениальности, и его же повсюду сегодня высмеивают даже дети. Выскажу то, что представляется мне, т. е. тому, кто с ранних лет приобщился к учению перипатетиков, кто, достигнув зрелости, отнюдь не поверхностно изучил Аристотеля, кто при этом уже ребенком упражнял независимость мнений, а впоследствии увлекался математическими науками и экспериментами. К тому же, оказавшись вне академий и следуя весьма отличному от академического образу жизни, я не принадлежу к числу тех, авторитет которых зависит от отношения к Аристотелю, и меня нельзя оценивать в сравнении с теми, кто не знает учения древних и доктрин, принятых в школах, и кто, чтобы не показаться слишком несведущим, их высмеивает. Итак, сначала я установил, что Цицерон и св. Фома, а также другие достойнейшие люди вовсе не несправедливо восхваляли Аристотеля. То, что он писал о нравственности, весьма прекрасно и добыто из жизненного опыта, а также чрезвычайно полезно для юристов, а потому должно быть признано теми молодыми людьми, которые собираются приступить к общественным занятиям, пусть даже оно не учит человека той возвышенной добродетели, которую, по-видимому, представляли себе Платон и Эпиктет и которая близко соответствует достижению христианского совершенства. И это тем менее удивляет меня, что наука о морали — это дитя метафизики, и кто не лучшим образом думает о божественном провидении и бессмертии души, тот вынужден слишком большое значение придавать этой жизни. А в политике и риторике Аристотель царствует полновластно, оставив далеко позади себя всех древних, сведения о которых дошли до нас. Кажется, что и в человеческие аффекты он также заглянул достаточно глубоко. В «Органоне» же он действительно дал образец большого таланта, способного к открытию сокровенных истин и доказательств. Ибо если им, как сам я думаю, впервые были открыты известные теоремы о формах высказываний и силлогизмов, то нужно признать, что он совершил великое деяние, заложив первоначальные основы той

науки, которая некоторым образом оживляет и делает достоверными все остальные науки. Однако о самом искусстве открытия и доказательства он имел, кажется, не достаточно ясные представления, что обнаруживается в его «Вторых аналитиках», утверждения которых являются весьма темными и неясными и не подкрепляются никаким светом примеров. Вследствие этого многие перипатетики, люди, не лишенные познаний, когда им казалось, что они не находят у самого Аристотеля ни одного примера какого-то доказательства, превозносимого Аристотелем в качестве важнейшего, думали, что философ собирался предложить некую идею более высокой науки, которая оказывалась-де выше человеческого понимания. В этом я с ними не согласен, ибо я мог бы представить бесчисленные примеры доказательств, которым соответствуют правильно понятые аристотелевские установки (conditiones), хотя сам Аристотель, возможно, недостаточно понимал их силу, поскольку там, где особенно велика была возможность доказательства, он почти ничего не доказывает и повсюду показывает себя не очень сведущим в вопросах математики. Физика Аристотеля состоит из трех частей: общей, средней и специальной. Общая физика содержит составленные слушателями книги его лекций. Хотя они и весьма неясно написаны и подчас в них встречается кое-что пустое, сомнительной тонкости, все же следует признать, что в основном в них содержатся превосходные идеи. И даже если я умолчу о том, что и пресловутые формы, повсюду ныне презираемые, имеют в сущности своей кое-что истинное, я высоко ставлю прежде всего его утверждение, что деление продолжается до бесконечности, и высказывания против атомов и пустоты.

Положения этих восьми книг, изложенные геометрическим способом, издал незаурядный математик Абдиас Трей, хотя он, кажется, не скрывает, что его доказательства кое-где более слабы. Средняя физика Аристотеля, содержащая в себе книги «О возникновении и уничтожении», «О небе и метеорах», к которым можно добавить книгу «Об ощущении и ощущаемом» и другие подобные книги, представляет весьма незначительную ценность. Ибо желание объяснить все подлунное, исходя из четырех первичных качеств и комбинаций производных от них элементов, более приличествует забаве гения, чем серьезной науке, особенно если учесть, что он не объяснил, в чем состоит внутренняя природа этих качеств. И тем не менее эта выдумка настолько понравилась Галену, что он заразил ею

всю медицину. Правда, нельзя отрицать, что идея четырех элементов содержит в себе нечто истинное, ибо во всяком случае верно, что мы чувственно воспринимаем четыре огромные телесные стихии: огонь, который разносит с собой солнечный свет; воздух, который окружает этот наш шар, и, конечно, воду и землю, на которые разделяется поверхность земного шара. Но приписывать одним телам прирожденную тяжесть, другим — легкость, подлунным телам — движение от центра и к центру, небесным — круговое; утверждать, что небесные тела лишены всякого изменения; составлять весь мир, подобно луковице, из нескольких покровов (pelliculae) [33], или нескольких хрустальных сфер, обращающихся вокруг самих себя, к каковым-де небесным сводам (uraniscum), как золотые окаймления наших колесниц, прикрепляются звезды, блуждающие для тех, кто внизу, и неподвижные для всевышнего, приставлять к этим сферам разумные духи, (интеллигенции), единственной функцией которых является вращать их наподобие мельничных жерновов; наконец, связывать высший из разумных духов и интеллигенцию, удостоенную имени Бога, с последней сферой или первым двигателем — все это, разумеется, во многих отношениях абсурдно и недостойно философа, а божественного величия и вовсе недостойно, так что, по мне, стеклянный шар Архимеда обнаруживает больше красоты и таланта, чем все аристотелевское небо.

Трудно поверить, чтобы Аристотель всерьез так думал, но, поскольку он хотел создать школу, постольку он решил смело заявить в отношении этих вещей, что никаких подтверждений того, что это ложно, никогда не будет найдено людьми. И хотя в вопросах метафизических и в последнем из физических он правильно добирается до первого двигателя, делает он это мало сообразно своим принципам. Ведь если элементы могут сами собой стремиться вверх или вниз, почему бы и сферы сами собой не приводились в круговое движение? Потому-то некоторые из учеников добавляли к остальным девятую подлунную интеллигенцию, которая, дескать, приводит в движение элементы; а некоторые думали, что этот действующий в нас разум, о котором Аристотель писал, что он приходит извне и является отделимым, есть либо указанная интеллигенция, либо душа подлунного мира. Но я думаю, что Аристотель писал об этих вещах между прочим, вовсе не имея надежды раскрыть истину. То, что он

оставил относительно души, и глубже и, добавлю, более истинно. Однако все это кажется более темным и менее полным и завершенным. И это учение об активном разуме (intellectus agent) заслуженно вызывает то подозрение, что Аристотель якобы только общий всем ум признавал бессмертным, а собственную душу каждого — смертной. Наконец, то, что философ дал в специальной физике, прежде всего относительно происхождения и частей животных, содержит в себе много прекрасного, чему и сам Гарвей придавал большое значение. Отсюда явствует, что он был выдающимся дарованием и имел высокие заслуги в тех науках, которым он серьезно предавался.

О том, что в отношении предписаний стоиков, касающихся добродетелей, нужно следовать за предписывающими только в том, что остается в силе. О том, что воскресили наши современники, и о том, что от тех, которые не уверены в будущей жизни, не может быть получено ничего лучшего

По-видимому, не вполне достойно думали о машине универсума (Uneversi Machina) также и стоики; однако, с другой стороны, они намного яснее высказывались о провидении как правителе, а судьба для них была, как я полагаю, не чем иным, как порядком, предписанным провидением. Ибо как же они еще связывали Бога с судьбой, если они верили, что он располагает и управляет вещами? Признаюсь, однако, что мы не можем судить об их доказательствах достаточно точно, а поэтому нужно принять более доброжелательные интерпретации. А моральные предписания Стои были, кажется, как раз теми, которые воскресили в наше время некоторые выдающиеся люди. А именно, они учили, что добродетель состоит в том, чтобы мы во всем действовали согласно с разумением и чтобы никакие потрясения не смогли заставить нас изменить этой установке. Что мы будем счастливы, даже когда на нас обрушатся все несчастья, если будем думать, что мы правильно пользуемся нашим духом (animus), который один только находится в нашей власти, и что мы также потому должны быть довольны, что бессмысленно было бы терзать себя понапрасну. Я признаю, что в каком-то смысле все это верно, и не сомневаюсь, что посредством упражнения можно добиться того, чтобы потеря внешних вещей и самые страдания тела если не меньше чувствовались, то во всяком случае оказывали меньшее на нас влияние и не приводили дух в замешательство, покуда он владеет собой. Ведь почему бы разумение, укрепленное

дисциплиной, не могло достигнуть того, чего подчас могли достигать наслаждение местью и неоправданная доверчивость псевдомучеников, а именно радости среди мучений? И это имело бы место, даже если мы уничтожались бы с разрушением тела. И ничего лучшего не могло быть предложено теми философами, даже новыми, которые лишь устанавливают отделение души от тела, но, помимо этого, ничего о будущей жизни сказать не решаются, чем то, что допускали и упомянутые философы, стоики, согласно которым, кажется, душа после смерти возвращается к началу [34] мира или соединяется с другим телом, ничего не помня о деятельности, совершенной в предыдущем теле, подобно тому как материя тел остается той же материей, сменяя свои формы. Ибо никакие субстанции в мире не являются преходящими, преходящими являются их модификации. Однако такой способ сохранения души — а подобно этому и полено сохраняется, когда его сжигают,— ничуть не лучше ее уничтожения. И те, кто предлагает такое бессмертие, не имеющее никакого отношения к руководству жизни, кажутся мне подобными Эпикуру, который, упразднив провидение, оставил богов, хотя для их почитания уже не было никакой причины. Тем не менее они заслуживают похвалы за то, что придумали способ, который позволял все же некоторым оставаться в какой-то мере удовлетворенными, исходя из указанных допущений,— способ, отличающийся только по названию от той безмятежности духа, которую проповедовал Эпикур. Но если кто, доверившись божественному руководству, всерьез будет думать о том, что бессмертная душа, находящаяся в руках и под защитой Бога, может только сама себе причинять вред и что Бог тем, кто его любит и кто почитает добродетель, предуготовил величайшее счастье,— тот, обретя дух, не только довольный среди всех бедствий, но и радующийся всему тому, что совершается легче и полнее уже теперь, на земле, проведет такую счастливую жизнь. Кажется, что и стоики то и дело склонялись к этому, на что, по-видимому, хотя и весьма неясно, указывают некоторые высказывания Эпиктета, императора Антонина [35] и Сенеки. Платон же выразил то же самое гораздо более ясно.

О пользе древней философии

Итак, я слегка коснулся всего, что есть в философии древних прекраснейшего и полезнейшего для руководства жизни, поскольку очевидно, что они то-

же заглядывали в глубинную сущность вещей. Ведь когда Платон говорит о Боге, уме и идеях, Аристотель — о непрерывности и полноте, Левкипп и Демокрит — о механической философии и вихрях материи, последователи Пиррона — об обмане чувств, Пифагор и Аристарх — о системе мира, стоики — о добродетели и перипатетики — о государстве, они высказывают нечто такое, чтение чего доставит подготовленному читателю великую пользу и великое наслаждение и что, как мы видим, наши современники возродили и упорядочили. Однако я думаю, что было бы не слишком осмотрительно, если бы юный читатель, еще не обученный тому, как определять наилучшие мнения, опрометчиво приобщался к чтению через книги древних философов, а поэтому я бы хотел, чтобы какой-нибудь сведущий философ составил краткий обзор древней философии, который мог послужить введением к такому чтению и в котором содержалось бы только наилучшее и наиболее истинное, наиболее прочное в своей основе.

О превосходных открытиях, которые оставили нам древние математики; о тех из них, которые до сих пор не опубликованы; о науках (artes) древних, насколько это касается того, что они в своих сочинениях по геометрии дали нам пример неопровержимых рассуждений

Очевидно, что греки в *математических науках* превосходили других. Известно, что Пифагор разработал науку о числах, установил принципы (elementa) геометрии и теории музыки. Говорят, что Платон был первооткрывателем такого *анализа*, в котором искомое предполагается как бы уже найденным и, исходя из этого, происходит переход к данным. А что это правда и древним было небезызвестно то искусство, которое сегодня называют алгеброй, и геометрическое исчисление с помощью букв, которое ныне вошло в употребление, доказывает не только то, что они дали в учении об отношениях и пропорциях, и не только «Арифметика» Диофанта, но и открытие и постановка ряда весьма трудных задач, к которым, по-видимому, они не могли легко прийти иначе, чем осуществляя с помощью конических сечений и линии конхоид или циссоид нахождение двух средних пропорциональных и трисекцию угла. Поэтому представляется, что они обладали знанием о «местах» (loci), или кривых линиях, и это хорошо демонстрируют Аполлоний и Папп. Но поскольку они не уделяли должного внимания тем построениям, которые требовали для своего исполнения не линейки и простого циркуля, а сложных инструментов, постоль-

ку они меньше внимания уделяли трактовке линий более высоких порядков. А той, более специальной геометрией, которая состоит в употреблении неделимых и бесконечных для измерения криволинейных фигур и которая совершенно отлична от общеизвестного анализа и алгебры, владел один только Архимед. Но он намеренно утаил этот метод, и, право же, никто из древних, насколько известно, не разрешил ни одной проблемы с помощью Архимедова искусства, за исключением, пожалуй, того, кто открыл квадратриссы. Однако это искусство не могло ускользнуть от проницательности людей нашего века.

Но если бы даже древние не оставили нам ничего другого, кроме «Начал» Евклида, они все же заслуживали бы от человеческого рода большего уважения, чем может казаться толпе. Из всех деяний европейцев ничто так не поразило китайцев, как эти неопровержимые доказательства, ничего подобного которым они не видели и о которых многие и из наших эрудитов, никогда их внимательно не рассматривавших, имеют не большее представление, чем слепые о цветах. Ведь многие, как я вижу, воображают себе, что геометры открывают теоремы посредством проб и опытов, и сам Иосиф Скалигер, человек, поражающий своей ученостью и отнюдь не несведущий в геометрии, полагал, что квадратура параболы была открыта Архимедом благодаря случайному взвешиванию деревянной параболы и лишь потом было найдено доказательство. Отменно сказано! Отсюда происходит, что те люди, которые мало касались этого поприща, имеют недостаточное понятие о том, что есть истина и что есть доказательство, и склоняются к скептицизму, довольствуясь легковесными восприятиями. Поэтому мы должны быть чрезвычайно благодарны древним за то, что они оставили нам строго написанные книги. Не будь их, я уверен, что мы имели бы какую-то вероятностную и «эмпирическую» геометрию более низшего разряда, которой я, помнится, пользовался на свой страх и риск еще ребенком, когда хотел получить квадратуру круга, думая, что его сегменты пропорциональны описанным прямоугольникам — мнение, которого я долго придерживался, покуда не занялся этими исследованиями серьезно. Такой же была та геометрия, которой пользовались кардинал Кузанский, Оронций Финейский и другие полугеометры. Она была полна ошибок и спорных утверждений, и, возможно, людям тогда не больше пришло бы на ум, что в геометрии можно писать доказательно, чем

сегодня им приходит на ум то, что мною теперь впервые будет показано, а именно что подобный неопровержимый способ рассуждения имеет место во всякой аргументации и что в философии со спорами можно покончить так же, как и в геометрии,— посредством исчисления.

Но вернемся к математическим сочинениям древних, перечисление которых, поскольку их число достаточно велико, не имеет смысла, особенно если учесть, что эту область ученые мужи давно уже освоили. Стоит напомнить о том, что было бы, по-видимому, желательно, чтобы все из того, что остается еще неизданным, постепенно появлялось на свет. Меня удивляло, что среди изданных древних теоретиков музыки был опущен Птолемей, который может считаться их главой. В конце концов Птолемея опубликовал достославный Джон Валлис, освободив меня от этой мысли, на которой, если бы когда-нибудь нашлось время, ради упражнения, дабы прерванные исследования греческих наук полностью не прекратились, я собирался сосредоточиться, ободряемый Маркардом Гудием, который, приобретя почти невероятную подготовку в самой изысканной учености, великодушно представил свой «Кодекс». До сих пор ожидают своей очереди сочинения Герона, и их было бы небесполезно свести в одно собрание. Все еще ждет своего издателя и вождь древних арифметиков Никомах из Геразы, на которого другие писали комментарии. Мы ждем от Исаака Фоссия завершения географии древних, а от Петра Даниэля Гуэция — астрологических сочинений предшественника Птолемея — Ветция Валента. Оба они — люди выдающейся учености. Можно было бы в какой-то степени пролить свет и на геодезию древних (о которой имеется небольшая неизданная книга Герона), и на тех писателей, которые составили описания управляемых территорий [36]. Далее, если бы мы посчитали, что и в других науках многие древние нас превосходили, то по части знания воинского искусства мы стоим значительно ниже. Ведь, даже если не касаться того, что связано с открытием пороха, во всех остальных отношениях мы далеко отстоим от них, в чем убеждались и великие полководцы нашего времени по прочтении Полибия и Цезаря. Но это происходит не потому, что, предпочитая стройность разнообразным фигурам, мы превозносим наши построения, ибо создается впечатление, что, чрезмерно предаваясь упражнениям, относящимся к искусству, мы пренебрегаем упражнениями того, что дано нам от природы,— упражнениями, с по-

мощью которых древние воины приобретали крепость и гибкость своих членов и благодаря которым нас и поныне устрашают турки, хотя они и не знают тактического искусства, которым древние отличались не меньше, чем наши. Но кто сможет сказать о наших воинах то, что сказал Цицерон о римлянах... [37] что для них шлем, щит и оружие представляют не большую тяжесть, чем сами члены тела?

Что мы превосходим древних в искусстве живописи, ваяния или зодчества, не отважутся утверждать даже люди наиболее сведущие в этих искусствах. О том, что у римлян были к тому же и замечательные машины, можно судить не только по Герону и Витрувию и по грандиозным военным сооружениям, но и по тем знаменитым чудодейственным спектаклям, которые они, по описаниям, устраивали. А если бы сохранилась книга Стратона из Лампсака о *металлических машинах*, тогда еще легче было бы судить о том, что сделали древние в сравнении с нами. Но этого и других утраченных творений древних, которые отчасти перечислены Гвидо Панциролло и список которых можно легко продолжить, я не могу здесь касаться. И несомненно то, что́ древние высказали об округлости земного шара, что́ они оставили после себя относительно острова Атлантида и островов Блаженных, границ Африки и Восточной Индии, воодушевляло наших аргонавтов. Известно, что сочинения Марко Поло, доставленные из Италии, прибавили духу португальцам. А если бы имелось сообщение монаха Козьмы, который уже во времена Юстиниана добрался до китайцев [38], — сообщение, которое было извлечено Эмериком Бигоцием из библиотеки Медичи и которое опубликовал Февеноций — человек, отличающийся редчайшей ученостью в поразительно широком круге вопросов и достойный похвалы за великое рвение в делах общественных, — если бы оно имелось, то все это могло бы стать известным гораздо раньше. Мы по справедливости оцениваем и хронологию, составленную по затмениям и другим признакам, которая, если даже не может быть очень полезна для точного различия исторических событий, все же представляет прекрасную вещь. И вообще о всех тех, кто почитает только свою эпоху, можно справедливо сказать то, что сказал египетский жрец о греках: они всегда остаются детьми, тогда как от соединения достижений древних с нашими успехами человеческое познание, по-видимому, все больше и больше мужает.

ДВА ОТРЫВКА О ПРИНЦИПЕ НЕПРЕРЫВНОСТИ

Один общий принцип, полезный не только в математике, но и в физике, при помощи которого из рассмотрения божественной премудрости исследуются законы природы, в связи с каковыми разъясняется спор, возникший с достопочтенным отцом Мальбраншем, и отмечаются некоторые заблуждения картезианцев

Этот *общий принцип* вытекает из рассмотрения бесконечного и оказывается весьма полезным для мышления, хотя он и не применяется в достаточной степени и не вполне выяснен. Он безусловно необходим в геометрии, но его можно с успехом применять и в физике, так как высшая премудрость, являющаяся источником вещей, применяет совершеннейшую геометрию и соблюдает гармонию, красота которой несравненна. Итак, я часто пользуюсь при испытаниях и исследованиях этим принципом как своего рода пробирным камнем, благодаря которому тотчас и с первого взгляда можно выяснить ошибочность многих непоследовательных мнений, даже без детального исследования фактов. Этот принцип может быть сформулирован следующим образом: когда различие между двумя случаями, представляющимися в том, что дано или допускается, может уменьшаться таким образом, что оно становится меньше всякой величины, то необходимо, чтобы и различие между соответственными случаями, представляющимися в искомых или в выводах, вытекающих из того, что дано или допускается, уменьшалось таким образом, чтобы оно становилось меньше всякой величины. Или, выражаясь яснее: *когда случаи (или данные) непрерывно приближа-*

ются друг к другу так, что наконец один переходит в другой, то необходимо, чтобы и в соответственных следствиях или выводах (или в искомых) происходило то же самое. Это вытекает из еще более общего принципа: *когда данные следуют одно за другим в определенном порядке, то и искомые следуют одно за другим в определенном порядке.* Но следует пояснить это правило легкими примерами, для того чтобы лучше выяснить, на чем основано его применение. Мы знаем, что конические сечения получаются благодаря проектированию окружности и что проекция прямой есть прямая. Если же прямая пересекает окружность в двух точках, то и проекция прямой пересечет проекцию окружности, например эллипс или гиперболу, в двух точках. Но секущая может двигаться таким образом, чтобы все более и более увеличивалась часть ее, расположенная вне круга, и чтобы точки пересечения все более и более приближались друг к другу, пока они наконец совпадут, причем в этом случае прямая начинает выходить из круга или становится касательной к окружности. Тогда, следовательно, и сами проекции точек пересечения прямой к окружности, т. е. точки пересечения проекции прямой с проекцией окружности, должны непрерывно приближаться друг к другу, и наконец, когда сами точки пересечения совпадают, совпадут и проекции этих точек. Следовательно, когда первая прямая становится касательной к окружности, то и прямая, являющаяся проекцией этой прямой, становится касательной к коническому сечению, представляющему собой проекцию окружности. Эта истина принадлежит к числу основных теорем, относящихся к коническим сечениям, и она доказывается не косвенным путем и не с помощью фигур, но вышеуказанным легким способом, путем непосредственной интуиции, и не для каждого из конических сечений в отдельности, как другие теоремы, а для всех конических сечений вообще. Приведем еще другой пример из теории конических сечений. Известно, что эллипс может до какой угодно степени приближаться к параболе, так что различие между эллипсом и параболой может стать менее любого данного различия, если только представить себе, что другой фокус эллипса удаляется от находящегося к нам ближе фокуса на достаточно большое расстояние, так что, следовательно, и радиусы, исходящие из этого более удаленного фокуса, как угодно мало отличаются от параллельных линий, так что, следовательно, в силу нашего принципа можно будет

применить к параболе все без исключения геометрические теоремы, относящиеся к эллипсу, если только парабола рассматривается как эллипс, фокусы которого бесконечно удалены друг от друга, или (если представляется желательным избегать выражения «бесконечное») как фигура, отличие которой от эллипса может стать меньше всякой данной величины.

Применим теперь тот же самый принцип к рассмотрению физических явлений. Например, покой может рассматриваться как бесконечно малая скорость или как бесконечно большая медленность. Поэтому все то, что оказывается истинным по отношению к скорости или к медленности вообще, должно оказываться соответственным образом истинным и по отношению к покою или к величайшей медленности, так что, следовательно, тот, кто желает формулировать правила, относящиеся к движению и к покою, должен помнить, что следует представлять себе правило, относящееся к покою таким образом, чтобы его можно было понимать как следствие, вытекающее из правила, относящегося к движению, или как частный случай этого правила. Если этого [сделать] не удается, то это является вернейшим признаком того, что правила дурно формулированы и противоречат друг другу. Таким образом, и равенство может рассматриваться как бесконечно малое неравенство, где различие оказывается менее всякой данной величины. Так как Декарт не обратил внимания на это замечание, он, несмотря на весь свой огромный ум, неверно формулировал законы природы. И теперь я не стану повторять указания на другой источник его ошибок, вытекающий из смешения понятий живой силы и количества движения, против которого я уже возражал. Я ограничусь указанием на то, каким образом он нарушал наш вышеизложенный принцип. Рассмотрим, например, первое и второе правила движения, которые он формулировал в «Началах философии». Я утверждаю, что эти правила противоречат друг другу [1]. Ведь его второе правило гласит: если сталкиваются два тела, B и C, движущиеся прямо навстречу друг другу с одинаковой скоростью, и B больше C, то C возвратится назад со своей прежней скоростью, а B будет продолжать свое движение, так что оба они вместе будут двигаться в том направлении, в котором прежде двигалось B. Но, по его первому правилу, оба тела, и B и C, равные и движущиеся с одинаковой скоростью в противоположных направлениях, столкнувшись, вернутся назад

с прежней скоростью. Я же утверждаю, что это различие между двумя вышеупомянутыми случаями равенства и неравенства противоречит здравому смыслу, так как ведь неравенство тел может все более и более уменьшаться и наконец стать как угодно малым, так что различие между двумя предположениями равенства и неравенства становится меньше всякой величины. Итак, в силу нашего принципа и даже в силу требований здравого смысла различие между следствиями или результатами, вытекающими из этих предположений, так же должно было бы непрерывно уменьшаться и наконец стать меньше всякого данного различия. Но если бы второе правило оказывалось столь же истинным, как и первое, то происходило бы противоположное. Ведь, по второму правилу, всякое как угодно малое увеличение тела В, которое сначала равнялось С, не вызывало бы тотчас же в результатах как угодно малого различия, которое лишь мало-помалу возрастало бы, по мере того как возрастает увеличение тела В, как должно было бы быть, но оно тотчас же вызывало бы величайшее различие; так что при бесконечно малом увеличении вместо безусловного возвращения самого В со всей его скоростью происходило бы безусловное продолжение движения того же В в том же направлении также со всей его скоростью, а это является огромным скачком из одной крайности в другую. Однако здравый смысл требует, чтобы после того, как несколько возросла величина, а следовательно, и сила самого В, оно отталкивалось несколько слабее, чем прежде; так что и при незаметном или почти несуществующем приращении или избытке отталкивание также очень мало или весьма незначительно изменяется. Подобная непоследовательность обнаруживается и в остальных правилах Декарта, но теперь я не стану более подробно останавливаться на них.

Далее, так как достопочтенный отец Мальбранш дал в своей книге «О разыскании истины» немало превосходных разъяснений и внес поправки в некоторые догматы картезианской философии, считая необходимым иначе формулировать и правила, относящиеся к движениям, то я тогда же считал небесполезным отметить некоторые непоследовательности этого рода, которых не избежал и сам он. Я сделал это тем охотнее, что и сам он, по моему мнению, не рассердится за это ввиду выражаемой им любви к истине и так как я решил выяснить по этому поводу, насколько полезно принять это к сведению, чтобы впоследствии избегались такие заблуждения, в которые впадали даже даровитейшие люди. Приведу в качестве примера одно выраженное им мнение. Положим, что даны тело В $(=2)$ со скоростью ${}_1B_2B$ $(=1)$, далее, тело С $(=1)$ со скоростью ${}_1C_2C$ $(=2)$ и что эти тела, движущиеся в противоположных направлениях, сталкиваются друг с другом. Он полагал, что оба тела возвращаются назад, каждое со своею прежней скоростью. Но если скорость или величина того или другого из этих тел, например В, сколько-нибудь увеличится, то, по его мнению, оба тела вместе станут двигаться в том направлении, в котором прежде двигалось только В, и притом с общей скоростью, которая будет равняться приблизительно $^4/_3$, т. е. будет превышать прежнюю скорость самого В на $^1/_3$; если, конечно, мы предположим, что увеличение силы В настолько незначительно, что можно было бы (без заслуживающей внимания ошибки) сохранить прежние числа. Но разве можно допустить, что любое небольшое изменение, предполагаемое по отношению к самому В, вызовет столь значительное различие в результате, что совершенно прекратится движение назад и с величайшим скачком из одной крайности в другую тело В, которое прежде отталкивалось со скоростью, принимаемой за 1, теперь, когда его сила получила чрезвычайно малое приращение, уже не только не движется назад, но даже движется вперед со скоростью, равной $^4/_3$. Благодаря этому получается и то совершенно неправильное заключение, что направленный в противоположную сторону удар другого тела, С, вовсе не оттолкнет и не замедлит тела В, но сам некоторым образом привлечет его и усилит его стремление двигаться в его направлении, хотя оно и противоположно направлению его собственного движения, так как и В двигалось до удара со скоростью, равной 1, а теперь, после столкновения с движущимся в противоположном направлении телом С, оно продолжает свое движение со скоростью, принимаемой за $^4/_3$. Я полагаю, что это немыслимо. Когда же я указал на это в моем возражении г-ну аббату Кателану в февральском номере «Nouvelles de la République des lettres» за 1687 г. на с. 139, достопочтенный отец Мальбранш отвечал в апрельском номере того же года на с. 48 с весьма похвальной откровенностью. Он признал, что мое вышеуказанное замечание не лишено основательности, но объяснил странность выводов тем, что они вытекали из предположения, которое сам он уже признал ошибочным и от которого

он отказался: ведь сам он в вышеупомянутом сочинении «О разыскании истины» исходил в рассуждениях в последней главе 6-й книги из предположения существования совершенно твердых тел, хотя, по его мнению, их твердость обусловливается лишь давлением окружающих тел, а не неподвижностью частей, как полагал Декарт, и вследствие этого никогда не бывает совершенной и абсолютной. Если же предположить, что Бог создал совершенно твердые тела и вместе с тем что он сохраняет одно и то же количество движения,— предположение, которое достопочтенный отец, конечно, уже не счел бы правдоподобным, внимательнее рассмотрев его, и которое он заменил бы моим принципом сохранения силы,— то он, наверное, должен прийти к вышеупомянутым, почти невероятным выводам, т. е. к тому, что необходимо, чтобы более слабое тело C изменяло направление движения более сильного тела B или чтобы более слабое тело отталкивалось более сильным со скоростью, превышающей скорость самого, более сильного, тела без содействия упругости, но и то и другое представляется ему самому весьма маловероятным. На это я возражал в июньском номере «Nouvelles de la Rep. des lettres» за 1687 г. на с. 745; что же касается наименее вероятного вывода, а именно предположения, что тело B притягивается движущимся в противоположном направлении телом C, то я не стану на нем останавливаться, а если бы мы согласились с достопочтенным отцом Мальбраншем, что не само тело, движущееся медленнее, сообщает другому телу движение, скорость которого превышает его собственную скорость, но что Бог по поводу определенного положения тел производит в них движения, то не ясно, почему Бог, даже и не прибегая к посредству упругости, не мог бы сообщить телу C такое движение, которого требует принцип сохранения сил, а именно такое, скорость которого превышала бы скорость движения самого B, по поводу которого он это делает, причем этим, наоборот, даже можно было бы воспользоваться в качестве аргумента, подтверждающего ту точку зрения, с которой отрицается действительное действие одного тела на другие тела. Как бы то ни было, если бы Бог пожелал создать совершенно твердые тела, то при сохранении всех остальных нынешних отношений и условий из нашего общего принципа вытекало бы в соответствии с разумением, что сами твердые тела подчинялись бы тем же законам, которым подчиняются в самом деле существующие в мире тела, а именно упругие

тела, причем твердые тела рассматривались бы как совершенно упругие тела, которые с бесконечно большой скоростью возвращаются в прежнее положение.

И хотя бы даже законы движений зависели от воли Божией, как полагает достопочтенный отец Мальбранш, однако сама воля Божия соблюдает во всех своих проявлениях некоторый порядок и расчет так, чтобы они согласовались друг с другом, и так, чтобы, следовательно, при установлении законов природы ни в чем не нарушался формулированный здесь общий принцип и чтобы правила, принимаемые за основные, не оказывались бессвязными и противоречивыми. И если бы в природе оказались такие неправильности, как те, которые допускались достопочтенным отцом, то, по моему мнению, это вряд ли менее удивило бы геометров, чем если бы нельзя было вышеуказанным способом применить свойства эллипса к параболе. Но я полагаю, что в природе никогда не встречается ни одного такого случая, который до такой степени нарушал бы требования разума. Далее, то, что нелогично в самых простых и отвлеченных принципах, лишь парадоксально в конкретных явлениях природы. Ибо в сложных телах небольшое изменение в данных может вызывать большое изменение в результатах, так, например, искра, попавшая в огромную массу пороха, может разрушить город, и мы видим, что какое-нибудь сжатое упругое вещество, удерживаемое незначительным препятствием, освобождается от легкого прикосновения и затем развивает большую силу. Однако это не только не противоречит нашему принципу, но объясняется лишь на основании этого и других общих принципов. Но ничего подобного нельзя допускать в принципах и в простых вещах, так как в противном случае природа не представлялась бы созданием бесконечной премудрости.

Итак, благодаря этому несколько основательнее, чем обычно предлагается, выясняется, каким образом следует выводить истинную физику из источников божественных совершенств. Ведь Бог является последней основой вещей, и поэтому познание Бога является не менее научным принципом, чем его сущность и воля являются принципами вещей. Чем глубже кто-нибудь вникал в философию, тем легче ему признать это. Но до сих пор лишь немногие могли выводить из рассмотрения божественных свойств истины, имеющие какое-нибудь значение в науках. Может быть, найдутся лица, для которых вышеприведенные образцы

послужат стимулом. Философия освятится, когда в ее русло потекут ручейки из священного источника естественной теологии. Итак, вовсе не следует отвергать конечных причин и мысли о мудрейшем Уме, действующем для блага; добро и красота не являются чем-то произвольным, как полагает Декарт, чем-то имеющим значение лишь для нас, но чуждым Богу, как думает Спиноза. Наоборот, именно основные положения физики выводятся из понятия Ума. Уже в «Федоне» это было очень хорошо выяснено Сократом [2], когда он порицал Анаксагора и других слишком материалистических философов, которые, хотя и признавали мыслящее начало, стоящее выше материи, но не прибегали к его помощи при философском объяснении универсума. Там, где следовало бы показать, что Ум все наилучшим образом устраивает и что он является разумным основанием всех вещей, которые он счел целесообразным произвести, они предпочитают прибегать к движениям и столкновениям неразумных тел, смешивая условия и орудия с истинной причиной. «Получается то же самое,— говорит Сократ,— что было бы в том случае, если бы кто-нибудь, имея в виду указать причину, почему я сижу здесь в темнице, ожидая рокового напитка, вместо того чтобы поскорее бежать, как я мог бы, к беотийцам или к другим народам, сказал бы, что это происходит потому, что во мне есть кости, связки и мускулы, которые так согнуты, как нужно для сидения. Но ведь эти кости и эти мускулы не были бы здесь, если бы Ум не решил, что Сократу достойнее подчиниться законам». Это место из Платона сто́ит того, чтобы его прочитать целиком, ибо в нем содержатся основательные и чрезвычайно изящно выраженные мысли. Однако я не отрицаю, что можно объяснять явления природы математически или механически, раз установлены принципы, и что это следует делать, лишь бы только не упускались из виду удивительные цели устанавливающего порядок провидения и применяемые им средства. Однако нельзя вывести принципы физики и самой механики из законов математической необходимости, но для их обоснования следует в конце концов обращаться к высшей разумности (supremam intelligentiam). Благодаря этому благочестие примиряется с разумением, и если бы Генрих Мор и другие ученые и благочестивые люди приняли это во внимание, то они менее опасались бы того, чтобы религия сколько-нибудь пострадала вследствие развития механической или корпускулярной философии [3]. Эта философия вовсе не отклоняет от Бога и нематериальных субстанций, но, если внести надлежащие поправки и хорошо вдуматься во все, она гораздо лучше, чем это делалось прежде философами, привлекает нас к вышеупомянутым возвышенным началам.

О принципе непрерывности (из письма к Вариньону)

Не имея времени остановиться подробно на затронутых Вами геометрических проблемах, я на этот раз ограничусь ответом лишь на ту часть Вашего письма, в которой Вы просите меня разъяснить мой принцип непрерывности (Principe de Continuite). Я вполне убежден во всеобщности и ценности этого принципа не только для геометрии, но и для физики. Геометрия есть не что иное, как наука о границах и величине непрерывного, поэтому не удивительно, что этот закон наблюдается в ней повсюду: ибо откуда мог бы вдруг произойти перерыв в данном предмете, если он по своей природе не допускает никакой прерывности? Как известно, в этой науке все взаимно в высшей степени связано, и невозможно привести ни одного примера, который показывал бы, что некоторое качество внезапно возникает или внезапно прерывается, так что нельзя заметить самого перехода от одного состояния к другому, т. е. точек перегиба и возврата, весьма существенных для объяснения рода изменения, подобно тому как единичное алгебраическое уравнение, точно выражающее одно определенное состояние данного предмета, выражает в возможности вместе с тем все другие состояния, которые могут быть свойственны этому же самому предмету.

Универсальность этого принципа в геометрии скоро убедила меня в том, что этот принцип имеет не меньше значения также и для физики: я понял, что для того, чтобы в природе существовали закономерность и порядок, необходима постоянная гармония между физикой и геометрией; в противном случае было бы следующее: там, где геометрия требует непрерывности, физика допускала бы внезапные перерывы. По моему убеждению, в силу оснований метафизики все в универсуме связано таким образом, что *настоящее таит в себе в зародыше будущее* и всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только с помощью другого состояния, ему

непосредственно предшествовавшего. Отрицать это — значит допускать в мире существование пустых промежутков, hiatus'ов, отвергающих великий принцип достаточного основания и заставляющих нас при объяснении явлений прибегать к чудесам или к чистой случайности. Я, однако, думаю, что, говоря языком алгебры, если в одной формуле высшей характеристики выразить какое-либо одно существенное для универсума явление, то в такой формуле можно будет прочесть последующие, будущие явления во всех частях универсума и во все строго определенные времена, подобно тому как г-н Гудде был намерен в свое время начертить такую алгебраическую кривую, контур которой обозначал бы все черты определенного лица. Нет в мире явления, противоречащего этому великому принципу; напротив, все составляющее наше достоверное познание вполне подтверждает его. И если было найдено, что установленные Декартом законы столкновения тел ложны, то я могу показать, что они ложны только потому, что нарушают закон непрерывности, допуская пустоту, hiatus, в явлениях мира. Если же сделать к ним соответственную поправку, утверждающую вновь этот закон, то легко прийти к тем законам, которые были найдены Гюйгенсом и Реном и которые были подтверждены опытом. Но если непрерывность есть необходимый постулат (requisitum) и отличительный признак истинных законов сообщения движения, то можно ли еще сомневаться в том, что все явления подчинены закону непрерывности, или в том, что они разумно могут быть объяснены только по истинным законам сообщения движения?

Поскольку, как я считаю, этот закон создает совершенную непрерывность в плане последовательности, он создает нечто подобное и в плане одновременности, что дает нам заполненную реальность и позволяет относить пустые пространства к области вымысла. В явлениях, существующих одновременно, имеет место и последовательность, хотя воображение замечает одни только скачки: ведь большое число явлений кажется нам абсолютно несхожими и разъединенными, но, когда мы пристальнее присмотримся, мы найдем их внутренне совершенно схожими и едиными. Если мы видим лишь внешние контуры парабол, эллипсов и гипербол, то мы можем подумать, что между этими кривыми существует значительное отличие. А между тем мы знаем, что они внутренне связаны, так что невозможно найти между двумя из них какое-либо промежуточное

пространство, которое позволило бы нам более неуловимым образом перейти от одного к другому. По-моему, есть веские основания полагать, что все различные роды существ, совокупность которых образует универсум, в мыслях четко знающего их сущностные градации Бога, до такой степени подчинены одной и той же формуле, что ее единство нарушилось бы, если бы мы смогли между двумя ее последовательными решениями найти какие-то промежуточные; это было бы свидетельством беспорядка и несовершенства.

Существует тесная связь между людьми и животными, между животными и растениями и, наконец, между растениями и ископаемыми; ископаемые же в свою очередь находятся в теснейшей связи с телами, которые нашим чувствам и воображению кажутся мертвыми и бесформенными. Закон непрерывности требует, чтобы *и все особенности одного существа были подобны особенностям другого, если только существенные определения первого подобны существенным определениям второго.* Закономерность естественных явлений, таким образом, образует не что иное, как такую цепь, в которой различные роды явлений настолько тесно связаны, что ни чувственным восприятием, ни воображением невозможно точно установить тот самый момент, когда одно кончается и начинается другое; ибо все промежуточные виды, т. е. виды, лежащие вокруг точек перегиба и возврата, должны иметь двоякое значение, характеризуясь такими признаками, которые с одинаковым правом можно было бы отнести как к одному, так и к другому из этих смежных видов.

Таким образом, нет ничего чудовищного, например, в существовании зоофитов, или, как называет их Буддеус, «растений-животных»; напротив, это совершенно согласуется с порядком природы. Значение принципа непрерывности для меня столь очевидно, что я не был бы удивлен открытием таких промежуточных существ, которые в некоторых свойствах, например в отношении их пропитания или развивающегося роста, можно было бы с одинаковым правом принять как за животных, так и за растения. Такое открытие опрокинет обычные представления об общих законах (des regles communes), основанные на предпосылке полного и безусловного разделения существ различного порядка, одновременно наполняющих универсум. Да, я повторяю, не только не удивился бы, но даже убежден, что такие виды в действительности должны существовать

в природе и что естественной истории удастся, может быть, однажды их открыть, если предметом точного изучения оно сделает эту бесконечную непрерывность живых существ, которые вследствие своего малого размера не доступны обычному наблюдению и которые таятся в недрах земли и в глубине вод. Наши наблюдения ведь начались очень недавно, как же мы можем доказывать верность того, что мы еще не видим? Принцип непрерывности для меня не подлается никакому сомнению. Он мог бы служить прекрасным средством для обоснования важнейших принципов истинной философии, которая, подымаясь выше чувств и воображения, стремится найти в интеллектуальном мире причину происхождения явлений. Я горжусь тем, что у меня есть несколько идей этой истинной философии, но наше столетие еще не способно их понять.

БЫЛО ВРЕМЯ...

Было время, когда я полагал, что все явления движений можно объяснить из чисто геометрических начал, не принимая никаких метафизических положений, и что законы соединений светил зависят от одного только сложения движений; но после более глубокого размышления я убедился, что это невозможно, и научился истине более важной, чем вся механика, а именно что все в природе, правда, можно объяснить механически, но сами механические исходные начала зависят от метафизических и некоторым образом моральных начал, а именно от созерцания производящей и конечной причины, т. е. совершеннейшим образом творящего Бога, и никоим образом не могут быть выведены из слепого сложения движений. Поэтому невозможно, чтобы в мире не было ничего, кроме материи и ее изменений, как это принимали последователи Эпикура. Чтобы это стало яснее, я сначала изложу вкратце то, что когда-то считал возможным принять, а затем скажу, что увело меня от этого мнения.

Положим, что два тела, А и В (фиг. 5) [1], которые я здесь рассматриваю как точки, движутся по направлению одна к другой по линии АВ и, выйдя одновременно из места $_1A$ и $_1B$ и сближаясь равномерным движением, встречаются в местах $_2A$ и $_2B$, так что скорости их представлены отрезками $_1A_2A$ и $_1B_2B$, которые они прошли за одно и то же время. Я говорил, что более медленное тело В, увлеченное

более быстрым А, будет вместе с ним двигаться от места встречи $_2A_2B$ по направлению к $_3A_3B$ со скоростью $_2A_3A$ (или $_2B_3B$), равной разности прежних скоростей $_1A_2A$ и $_1B_2B$; т. е. за такое время, за какое они до схождения пришли одновременно А из $_1A$ в $_2A$, а В из $_1B$ в $_2B$; теперь после схождения они одновременно придут А из $_2A$ в $_3A$, а В из $_2B$ в $_3B$, и $_2A_3A$ (или $_2B_3B$) будет равно $_1A_2A$ минус $_1B_2B$. Доказательство я основывал на предположении, что в теле можно рассматривать только массу, т. е. протяженность и непроницаемость, или, что сводится к тому же, заполненность пространства, или места, и что в движении можно рассматривать только изменение упомянутого, т. е. изменение места.

Таким образом, если мы не хотим утверждать ничего, что не вытекало бы из этих понятий, то мы скажем, что причину, по которой одно тело сообщает движение другому, надо видеть в природе непроницаемости: когда тело А наталкивается на тело В и не может проникнуть сквозь него, оно не может продолжать свое движение, не увлекая за собой это тело. И, устремляясь в самый момент столкновения двигаться дальше, оно стремится увлечь его с собой, т. е. начнет увлекать, сообщив и ему стремление двигаться с тою же скоростью и в том же направлении, ибо всякое стремление есть начало действия, следовательно, содержит и начало эффекта, или претерпевания, в том теле, на которое направлено действие. Это стремление будет иметь полный успех, и А после схождения будет двигаться и далее с той же скоростью, а В после схождения будет, если ничто этому не препятствует, двигаться с той же скоростью и в том же направлении, с какими А пришло к месту схождения; а препятствовать ничего не будет, если положить, что тело В до схождения находится в покое, как это показано на фиг. 6 [2] (где точки $_1B$ и $_2B$ совпадают), т. е. в состоянии безразличия к восприятию какого угодно движения, и поэтому в случае фиг. 6 $_1A_2A$ будет равно $_2A_3A$ или $_2B_3B$. Ибо сказать, что материя противится движению и целое, сложенное из А и В, будет теперь двигаться медленнее, чем раньше двигалось одно только А,— это значит утверждать нечто такое, что не может быть выведено из простой природы тела и движения, как мы ее выше определили, предполагая в ней только заполнение пространства и перемену места. Если же мы положим, как показано на фиг. 7 [3], что два тела движутся по направлению одно к другому с одинаковой скоростью, то после схожде-

ния они оба останутся в покое. Ибо тело A в момент встречи будет иметь два устремления: одно — продолжать движение с той же скоростью, что и ранее, а именно со скоростью $_1A_2A$; другое — начать двигаться в обратном направлении с той же скоростью, какую имело до схождения тело B, а именно со скоростью $_1B_2B$, равной скорости $_1A_2A$. Итак, можно будет считать, что оно движется двумя равными и противоположными движениями, так что оба устремления возымели свой эффект, т. е. тело придет в состояние покоя. Действительно, если (фиг. 8) [4] на корабле LM мяч C движется от носа к корме со скоростью $_1C_2C$, а корабль в то же время идет со скоростью $_1M_2M$, равной скорости $_1C_2C$, то мяч при всем своем стремлении не изменит места и будет сохранять свое положение относительно неподвижной точки N на берегу. И то, что мы сказали о теле A (фиг. 7), можно будет сказать и о втором теле, B. Если же одно из двух тел будет двигаться быстрее, как показано на фиг. 5, то оно одержит верх и оба будут двигаться по направлению более быстрого, но со скоростью, равной разности прежних скоростей. Ибо тело A в момент встречи будет иметь два устремления: одно — продолжать прежнее движение с большей скоростью $_1A_2A$; другое — двинуться обратно с меньшей скоростью $_1B_2B$; а тело B — тоже два, но наоборот: продолжать прежнее движение с меньшей скоростью $_1B_2B$, двинуться обратно с большей скоростью $_1A_2A$. Чтобы все эти устремления получили свой эффект, сложим опять соответствующие им движения. При этом, если тело движется двумя противоположными движениями, в итоге оно будет двигаться в направлении большего, но со скоростью, равной разности прежних скоростей, т. е. оба, согласно фиг. 5, пойдут вместе из $_2A_2B$ в $_3A_3B$ со скоростью $_2A_3A$, или $_2B_3B$, равной $_1A_2A$ минус $_1B_2B$. Уясним и это примером корабля (фиг. 9) [5].

Пусть NPQR — берег реки, LM — корабль, идущий из $_1L_1M$ в $_2L_2M$ со скоростью NP. На корабле находится тело C, перемещающееся от носа к корме со скоростью $_1C_2C$. Очевидно, что оно движется с двумя противоположными скоростями: большей PR (равной скорости корабля NP) и меньшей, своей собственной скоростью QP[6] (равной $_1C_2C$), направленной в противоположную сторону. Таким образом, в итоге тело C перемещается по отношению к берегу, из места Q в место R в том же направлении, что и корабль, т. е. в направлении большей скорости, со скоростью QR, равной разности скоростей PR и QP;

остается еще один случай, если тела A и B (фиг. 10) [7] движутся в одну и ту же сторону по одной прямой, но более быстрое A настигает более медленное B и наталкивается на него. После этого оба продолжают двигаться вместе со скоростью большего, т. е. со скоростью $_2A_3A$, или $_2B_3B$, равной скорости $_1A_2A$: подобно тому как в предыдущем случае разность скоростей вычиталась из большей скорости, так теперь она прибавляется к меньшей. Ибо более быстрое тело толкает более медленное только избытком скорости, а в той мере, в какой их скорости равны, они не воздействуют одно на другое, подобно тому как если бы они, находясь на корабле, имели с ним одно общее движение и по отношению к кораблю более медленное оставалось в покое, а более быстрое на него наталкивалось. Но если бы мы просто положили, что более быстрое тело всю свою скорость сообщает более медленному, то они не продолжали бы двигаться вместе, как это бывает во всех прочих случаях, а более быстрое сохранило бы свою скорость, а более медленное стало бы двигаться с суммарной скоростью и, следовательно, стало бы более быстрым.

Эти наши заключения о схождении движущихся тел в том более всего расходятся с опытом, что не учитывают уменьшения скорости при возрастании величины приводимого в движение тела, как на фиг. 6. В остальном все происходит так, как если бы мы предоставили столкнуться двум телам, мягким и лишенным упругости, которая заставила бы их после столкновения отскочить друг от друга, например двум глиняным шарам, завернутым в оболочку и подвешенным на нитях, за исключением того, что необходимо произвести деление на их сумму, т. е. скорость должна уменьшиться вдвое, если тела равны. Думал я и о том, что хотя бы в состоянии тел, взятом вне системы и, так сказать, первобытном (rudi), и происходило нечто соответствующее моим заключениям, так что весьма большое тело, находящееся в покое, увлекалось бы столкнувшимся с ним весьма малым с той же скоростью, какую имеет это малое, однако в системе, т. е. в окружающих нас телах, нечто подобное было бы совершенным абсурдом, ибо в этом случае каждый пустяк вызывал бы величайшее смятение, и поэтому такой эффект затруднен всевозможными ухищрениями: тела обладают упругостью и гибкостью и часто, когда часть подвергается толчку, целое остается этим не затронутым. Но когда я размышлял, как вообще можно объяснить, что при увеличении массы [8]

(moles), как мы это наблюдаем, уменьшается скорость (например, мы видим, что один и тот же корабль идет по течению реки тем медленнее, чем больше он нагружен), я пришел в затруднение и после тщетных попыток объяснения убедился, что, исходя из одного только принятого вначале понимания материи и движения, согласно которому материя определяется как то, что обладает протяженностью, или заполняет пространство, а движение — как изменение пространства, или места, невозможно вывести эту, как я назвал бы ее, инерцию тел. Кроме того, что выводится из одной только протяженности и ее изменений, или модификаций, необходимо признать наличие в телах некоторых начал (notiones sive formas), так сказать нематериальных, которые можно было бы назвать потенциями, которые соразмеряют скорость с величиной, состоят не в движении и не в устремлении как начале движения, а в причине или внутреннем основании продолжения движения с необходимой закономерностью. Ошибки были в том, что рассматривавшие движение авторы оставили без рассмотрения движущую потенцию, т. е. основание движения. Хотя мы возводим ее к Богу как творцу и правителю вещей, надо понимать, что она не в самом Боге, но Бог производит и поддерживает ее в вещах. Отсюда мы покажем, что сохраняется в мире постоянным не количество движения (в чем ошиблись многие), а потенции.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ АТОМОВ, ПОЧЕРПНУТОЕ ИЗ [ИДЕИ] СОПРИКОСНОВЕНИЯ АТОМОВ

23 октября 1690 г.

Определение I. Вещь двояким образом отличается от других вещей: либо сама по себе, либо извне. *Сама по себе вещь* отличается от другой, когда само ее рассмотрение дает основание для различения без каких-либо операций и без изменения этой вещи. Извне — когда нечто внешнее производит в вещи нечто новое, чего в другой не производит. Например, шар и куб различаются как при рассмотрении, так и извне: при рассмотрении, потому что у шара нет вовсе углов, а у куба их восемь; извне — например, если положить тот и другой на наклонную плоскость: шар при спуске будет катиться, а куб скользить.

Аксиома. Все, что отличимо от другого извне, отличимо также и само по себе *.

Например, две монеты одной чеканки, одна из настоящего золота, другая из поддельного, легко различимы извне посредством удара молотком. Утверждаю, что еще и до удара при внимательном рассмотрении можно будет уловить различия в самом составе той и другой невооруженным или вооруженным глазом, а если острота зрения окажется недостаточной, все же это различие существует внутри и может быть уловимо для какого-нибудь более проницательного создания (например, ангела).

Наблюдение. Некоторые тела могут быть оторваны одно от другого.

Принятое предположение. Материя одно-

* *Приписка Лейбница на полях:* «Все, что отличимо само по себе, отличимо также и извне. Если два тела подобны посредством третьего подобного, то они неразличимы. Если два тела подобны, но не равны друг другу, то они могут различаться извне при помощи третьего или без него. Тела подобные и равные не могут различаться извне и вообще никаким образом, и поэтому они — одно и то же».

родна, т. е., помимо движения и фигуры, везде подобна себе.

Определение II. Атом есть тело, которое невозможно раздробить.

Постулат. Если атомы существуют, то можно приписать любую фигуру и величину и любое расположение.

Теорема. *Не может быть, чтобы все тела состояли из атомов.* Возьмем (согласно постулату) три атома A, B, C, из которых A — куб, а B и C — треугольные призмы, составляющие куб D, подобный и равный кубу A [1]. Куб D неотличим от куба A (согласно принятому предположению). Следовательно, они неотличимы и извне (согласно аксиоме). Если теперь другие тела натолкнутся на куб D, то они смогут разделить атомы B и C или не смогут. Если смогут разделить, тогда те же тела, таким же образом наталкиваясь на куб A, смогут разделить его на части, ибо иначе A и D [2] различались бы извне (согласно определению I), что противоречит показанному выше. Но если куб A разбивается на части, то (согласно определению II) он не будет атомом, как это предполагалось. Если же другие тела не могут разделить куб D на составляющие его части, то отсюда следует, что не-атом [3] превратился в атом вследствие соприкосновения. То же самое будет, какой бы фигуры ни были взятые атомы. Отсюда следует, что атомы, раз они вступили в соприкосновение, уже не могут быть разделены. Но если все тела состоят из атомов, то они и соприкасаются только атомами. Следовательно, они не могут и быть разделены после соприкосновения, если только хотя бы один атом одного тела не отделится от атома другого тела, что, как мы показали, невозможно. Но что тела не могут разделиться... [4] Итак, неверно, что все тела состоят из атомов. Что и требовалось доказать.

Схолия к «Опровержению атомов, почерпнутому из [идеи] соприкосновения атомов»

24 октября 1690 г.

Я не вижу, что можно было бы возразить против этого опровержения, не отрицая содержащегося в нем постулата. Мы требовали допустить следующее: если существуют атомы, то им можно приписать любую фигуру и величину и любое расположение. Единственное, что представляется возможным возразить с некоторым основанием, состоит

в следующем: не могут существовать атомы, части которых соединены только точкой или линией. Так, например, не может быть атома, подобного телу, состоящему из двух соприкасающихся шаров. Но если есть атомы шарообразные или ограниченные какими-либо другими поверхностями, то они никогда не будут соприкасаться иначе как в одной точке. Итак, они никогда не составят тела, подобного атому. Полагаю, что на это можно кое-что ответить, и прежде всего что если причина твердости — соприкосновение поверхностей, то отсюда должно следовать, что, чем больше площадь соприкосновения, тем больше будет твердость. Следовательно, атомы не могли бы быть одинаково твердыми. Итак, должна была бы существовать какая-то определенная сила разрыва, которой измерялась бы твердость. Не вижу, где мы могли бы найти эту силу, не связанную с движением тел, если только мы не призовем на помощь некие духовные силы, способ воздействия которых на тела, однако, невозможно постигнуть. Если же твердость всех атомов равна [5] и величина соприкосновения ее не меняет, то достаточно будет соприкосновения на одной линии и даже в одной точке.

Второе, что можно ответить,— это что тела, как мы доказали, не могут состоять из атомов, ограниченных плоскими гранями. Но помимо того что можно сомневаться, действительно ли существуют криволинейные поверхности в собственном смысле слова, такое исключение представляется несообразным с закономерностями вещей, так что если строение из атомов возможно, то оно с необходимостью должно происходить из тел, не содержащих плоских граней.

Третий ответ таков: необходимо исключить из природы атомы не только с плоскими, но и с вогнутыми гранями. Иначе из не-атома можно будет сделать атом. Всякий раз кажется, что вогнутая поверхность одного атома наложена на выпуклую поверхность другого, а это будет происходить до тех пор, пока все атомы с вогнутыми гранями не окажутся заполненными, насколько это позволит количество выпуклых, существующих в природе. Но и такое исключение представляется несообразным с закономерностями вещей. И вообще, если кто говорит, что нет иных атомов, кроме совершенно шарообразных, чтобы уклониться от силы нашего доказательства, тот придумывает нечто приспособленное к позднейшим возражениям, но не соответствующее первым закономерностям и полноте

природы. Короче: из *атомистической гипотезы* я могу вывести нелепость, если только мне будет позволено считать атомы имеющими любую величину, фигуру и движение *.

Приложение к «Опровержению атомов, почерпнутому из [идеи] соприкосновения атомов»

Если кто, чтобы уклониться от силы нашего доказательства, скажет, что не могут существовать атомы, части которых соприкасались бы только в точке или по линии, и что для сцепления необходимо соприкосновение поверхностей, то он встретится с новыми трудностями.

Действительно, если от соприкасания поверхностей возникает сцепление, то придется представить себе случай, когда атом не может скользить по атому: как только часть грани атома B совпадет с частью грани атома $_3A$, они не только не смогут разорваться и отскочить, но не смогут и скользить одна по другой, ибо соприкасаются по поверхности [6]. И даже, что еще удивительнее, атом A, придя в своем движении из положения $_1A$ в положение $_2A$, где он не сможет далее двигаться, потому что для этого должен скользить по атому B, остановится без какого-либо препятствия, как будто заколдованный. Тут недостаточно будет сказать, что нет в природе таких атомов и вообще каких-либо, кроме шарообразных или хотя бы ограниченных выпуклыми поверхностями. Ведь достаточно того, что возможны ограниченные плоскими или вогнутыми гранями, раз возможны ограниченные выпуклыми, и что из допущения возможности следует нелепость, откуда следует, что нельзя допустить и выпуклых.

А если кто, учитывая это, потребует для сцепления уже не только соприкосновения поверхностей, но еще и их неподвижности, чтобы сохранить возможность скольжения одного атома по другому, то не сможет ничем подкрепить свое мнение. Не видно, почему природа и сила наличного состояния, каковым является соприкосновение, должна зависеть от предшествующего состояния, чтобы соприкосновение вызывало сцепление, только продлившись некоторое время на одном и том же месте, как будто бы ему требовалось какое-то привыкание. Притом отсюда следовало бы, что твердость со временем возрастает и что вновь возникшие атомы становятся тем тверже, чем более длилось соприкосновение. Сказать это никто легко не решится. Но нельзя указать и момент, с которого начинается сцепление двух атомов, если оно не является совершенным с самого начала соприкосновения. Если же оно не начинается, пока не продлится некоторое время, то и не начнется никогда, иначе оно опередило бы само себя. Кроме того, всякий покой можно представить как составленный из двух движений. Положим, что на тело одновременно действуют две движущие силы, так что оно находится в покое per accident [7].— скажем ли мы, что оно и тогда должно пристать к поверхности тела, по которому скользит? Так, куда бы мы ни обратились, мы наталкиваемся на безвыходные противоречия, и это неудивительно, ибо мы исходим из неосновательной гипотезы, а именно из допущения высшей твердости без постижимой причины.

Если же кто полагает, что атомы во всяком случае могут возникнуть по решению Бога, то мы согласимся с ним, что Бог может создать атомы, но необходимо непрерывное чудо, чтобы они противились раздроблению, ибо в самом теле начало совершенной твердости непостижимо. Бог может совершить все, что только возможно, но не всегда возможно, чтобы он передавал свое всемогущество своим творениям и делал так, чтобы они сами по себе производили то, что совершается только могуществом его самого.

---

* *Приписка на полях:* «Можно было бы прибавить такой довод: если бы могли существовать атомы, могли бы существовать тела, подобные и равные и все же различающиеся между собой, каковы были бы два равных шара.

Если бы существовали атомы, нельзя было бы понять в них причину отражения, которое возникает только от упругости (elaterio), и атомы, сталкиваясь, не отскакивали бы один от другого. Притом соприкосновение поверхностей вызывает сцепление, и два атома, сталкиваясь гранями, не отскакивали бы один от другого; и если скорость у обоих одинакова, то вся сила пропадала бы».

ПРОТИВ КАРТЕЗИАНЦЕВ, О ЗАКОНАХ ПРИРОДЫ И ИСТИННОЙ ОЦЕНКЕ ДВИЖУЩИХ СИЛ

(Ответ на соображения, высказанные г-ном Папеном в «Acta Eruditorum» в январе 1691 г.)

Надеюсь, что мой уважаемый оппонент извинит мне промедление с ответом, вызванное различными препятствиями. В целях возможно большей краткости я пока оставлю в стороне рассмотрение вопроса о причине тяготения. Первостепенное значение имеет исследование оценки сил, которые природа всегда сохраняет одними и теми же. Многие измеряют силу произведением массы на скорость, т. е. количеством движения, отсюда и картезианцы выводят, что в природе сохраняется одно и то же количество движения. Возражая против этого, я показал («Acta Eruditorum», март 1686 г., с. 161) [1], что если, как это обычно допускают, и прежде всего сами картезианцы, одна и та же энергия потребна для поднятия одного фунта на четыре фута и четырех фунтов на один фут, то нельзя измерять силу количеством движения и тело в четыре фунта со скоростью, измеряемой единицей, не равносильно телу в один фунт со скоростью, измеряемой четырьмя единицами, ибо если первое может поднять один фунт на четыре фута, то второе может поднять его на шестнадцать футов. Пытаясь возражать против этого моего рассуждения, некоторые ученые так запутались, что приходится предположить недостаточное понимание вопроса, когда они допускают оценку энергии пропорционально массе и высоте, на которую масса, или тяжесть, может быть поднята. Но г-н Папен правильно понял, что, допуская эту оценку,

нельзя сохранить оценку, пропорциональную массе и скорости; поэтому, убедившись в справедливости последней, он отвергает первую («Acta Eruditorum», апрель 1689 г., с. 183) и приводит свой собственный довод в пользу пропорциональности скорости силам при равенстве массы. В своем ответе («Acta Eruditorum», май 1690 г., с. 228) я, углубляя исследование, показал, что из противоположного утверждения вытекает неравенство причины и действия и даже вечное движение, что представляет собой нелепость. Действительно, согласно моему определению, если носителей *неравных сил* поставить одного на место другого, то возникает вечное движение, т. е. действие, *превосходящее* причину, и замещающее окажется носителем *большей энергии,* а замещенное — *меньшей.* Применив некое ухищрение, я показал, что распространенное предположение — согласно которому если четырехфунтовый шар, имеющий скорость, пропорциональную 1, перенесет всю свою силу на однофунтовый, то последний должен получить скорость, пропорциональную 4,— будет означать, что возникло действие, превосходящее причину, т. е. механическое вечное движение. *Превосходящим* (potius) я здесь называю то, в чем (или в действии чего) содержится нечто другое (*низшее*) или его действие и, сверх того, еще нечто; и в данном случае *превосходящим,* или *бо́льшим,* по отношению к *низшему,* или к *меньшему,* является то, содержание чего (формальное или потенциальное) заключает в себе содержание этого низшего, или меньшего, и еще нечто. Так, то, что может поднять один фунт на 16 футов, является превосходящим по отношению к тому, что может поднять его на 4 фута, ибо оно поднимает один фунт на 4 фута и, сверх того, еще на 12 футов.

Достопочтимый Папен в январском выпуске «Acta Eruditorum» за этот год, с одной стороны, отвечает на мое рассуждение, с другой — по праву ожидает обстоятельного ответа на свое. Я тем охотнее последую за его инициативой, что ценю его проницательность и беспристрастие.

Однако мне кажется, что он лишь отчасти ответил на мои соображения. Он чистосердечно признает, что если, согласно распространенному мнению, допустить, что вся сила шара в 4 фунта со скоростью, пропорциональной 1, будет перенесена на шар в один фунт, то последует вечное движение, но отрицает самую возможность этого. *«Я признаю,* — говорит он на с. 9 «Acta Eruditorum» за этот год,— *и абсурдность вечного движения, и законность доказатель-*

ства этого из предположения о переносе сил». И далее: *«Если мне покажут какой-нибудь способ, каким вся движущая сила (*vis motrix*) могла бы без чудесного вмешательства перейти от большего тела к меньшему и покоящемуся, я либо допущу вечное движение, либо признаю себя побежденным в споре».* О способе осуществления скажу в дальнейшем; здесь скажу только, что в нем нет надобности для доказательной силы моего рассуждения. Мне достаточно было показать, что 4 фунта со скоростью 1 и 1 фунт со скоростью 4 не могут обладать равными силами, ибо если *предположить,* что одно подставлено на место другого, то следствием будет вечное движение. Значит, мне нет надобности показывать способ действительно осуществить эту подстановку. Если же кто отвергает принятое мной разграничение равных и неравных сил (которое, однако, г-н Папен, как мы видели, принимает), то я, чтобы не спорить о словах, спрошу только, не соблюдает ли его в действительности природа, не избегает ли она всегда такой актуальной подстановки одного вместо другого, при которой могло бы возникнуть вечное движение. Это всецело подтверждается опытом, и нет ни одного примера, говорящего о противном. Учитывая это, я не должен допускать, что вся сила большего тела актуально переносится на меньшее; мне достаточно в качестве примера, чтобы вся сила меньшего тела могла быть перенесена на большее (что допускает, как я вижу, и г-н Папен). Так, если вся сила 1 фунта со скоростью 4 перенесена на тело в 4 фунта и это последнее, согласно общепринятому воззрению, получит скорость, пропорциональную 1, то мы придем к той нелепости (против сделанных допущений), что если нечто подставлено на место другого, то это другое не [2] может быть подставлено на место того, что им замещено, без возникновения вечного движения. Итак получится, что природа при переносе сил не сохраняет законов равенства по отношению к их действиям. Если даже мы предположим, что сила частично сохраняется и лишь частично переносится, то придем к той же нелепости. Может быть, найдутся такие, кто или полностью откажется от закона равенства между причиной и действием (таковы те, кто, допуская вечное движение, полагают, что сколь угодно большое действие может быть произведено сколь угодно малой причиной), или, отрицая вечное движение и возможность действия, превосходящего причину, допустит, что действие может быть ниже причины. Но едва ли, думаю я, г-н Папен

опустился до этого. Ведь, признавая, что действие не может быть превосходящим причину, в то же время допустить, что причина может превосходить полное действие, означало бы скорее попытку найти выход из безвыходного положения, чем выражение подлинного убеждения, удовлетворяющего того, кто его высказывает: ведь как то, так и другое одинаково противоречит здравому смыслу. Следствием было бы то, что причина не может быть снова восстановленной и заместившей свое действие, но легко понять, насколько это расходилось бы с обычаем природы (more natural) и естественным порядком вещей (rationibus rerum). И далее пришлось бы признать, что так как действия постоянно убывают и никогда не возрастают, то сама природа вещей непрерывно уклоняется в сторону меньшего совершенства (подобно тому как в человеческих правах, по словам поэта, *«поколение отцов, худшее, чем деды, породило нас, еще более порочных»* и т. д. [3]) и никогда не может подняться и восстановить утраченное без чудесного вмешательства. Такое положение в физике, конечно, несовместимо с мудростью и постоянством Творца. Очевидно, за одно из исходных оснований этой науки должно быть принято, что причина и действие (взятые в целом) взаимно уравновешиваются. Обращусь к здравому суждению и чистосердечию самого г-на Папена: представляется ли ему сообразным с требованиями разума, чтобы из энергии, которая могла поднять 1 фунт на 16 футов, возникла энергия, которая может поднять 1 фунт только на 4 фута, а остальная энергия оказалась бы каким-то образом потерянной и, так сказать, уничтоженной без какого-либо следа или действия? А ведь это неизбежно произошло бы, если бы 1 фунт со скоростью 4 был заменен 4 фунтами со скоростью 1. Мало того, окажется, что все пришедшее на смену действие едва может сравняться с тысячной или стотысячной частью того, что могла произвести причина. Ибо если вместо 1 фунта со скоростью 1000 получится 1000 фунтов со скоростью 1 (как это может произойти согласно общераспространенному мнению), то действие сведется к тысячной части, что представляется крайне нелепым. И вообще, если положить, что дано A со скоростью c и B со скоростью e, а после перемещений и столкновений получилось A со скоростью (c) и B со скоростью (e) и, согласно общераспространенному правилу, защищаемому более всего картезианцами, должно сохраняться количество движения, т. е. $Ac + Be$ должно

равняться A(c) + B(e), то можно взять такие числа, что возникнут те же нелепости.

Я удивился бы, если бы у самого г-на Папена не возникло некоторое сомнение как отсюда, так и из того, что сила моего доказательства, как он видит, остается неотразимой, если только не отрицать нечто возможное без всякого основания, а именно отрицать для природы возможность действовать так, чтобы вся энергия некоторого большего тела прямо и непосредственно или косвенно и опосредствованно перешла к некоторому меньшему телу. Очевидно, мнение, которое придется признать несостоятельным, если такая возможность подтвердится, весьма уязвимо и рискованно; не говоря уже о том, что общий закон природы (generalem naturae legem) нельзя ставить в зависимость от такого условия и что вызывает сомнение установка, не допускающая никаких постулатов, если они не подкреплены практически; например, если кто-нибудь возразит Архимеду, постулирующему существование некоторой прямой, равной некоторой кривой, на том основании, что не может найти для нее геометрического выражения. Поэтому я почти убежден, что г-н Папен, все взвесив, склонится наконец к моему мнению. Однако если кто-нибудь способен переварить указанные выше нелепости, то я ради него попытаюсь, как того требует мой уважаемый оппонент, *указать способ, каким природа может достигнуть того, чтобы энергия большего тела перешла к меньшему покоящемуся.* И я хочу привести не один такой способ. Например, если допускается, что вся сила меньшего тела может быть перенесена на большее, находится ли оно в движении или в покое, то разделим движущееся A, большее, чем покоящееся B, на части, меньшие, чем B, и сохраняющие скорость тела A; перенося затем последовательно энергию каждой части на B, мы достигнем того, что вся энергия большего тела A будет перенесена на меньшее покоящееся тело B. Или иначе: соединим A и B достаточно длинной жесткой линией и возьмем на ней точку H, которую положим неподвижной, так что вся система не будет иметь поступательного движения, но сможет вращаться вокруг неподвижного центра H. Пусть H настолько близко к A и настолько удалено от B, что скорость, которую при этом вращении имеет A, будет сколь угодно малой. Тогда A можно считать покоящимся или почти покоящимся и почти вся его сила (по устранении жесткой линии и прекращении связи) окажется перенесенной на B. Я ввожу жесткие невесомые линии по примеру других пользующихся воображаемыми тяготеющими точками и другими вспомогательными средствами доказательств, отнюдь не заслуживающими пренебрежения, когда речь идет не о практике, а о раскрытии природных зависимостей. И я убежден, что это никогда не ведет к ложным заключениям. Когда я был во Флоренции, я изложил одному другу еще и иное доказательство возможности полного переноса сил движущегося большего тела на покоящееся меньшее — доказательство, весьма близкое к тем соображениям, которые весьма остроумно развил в мою поддержку достославный Папен и за которые я испытываю и выражаю ему всю благодарность, которой достойно его дружеское расположение. Хотя он далее и сам пытается мне возразить и на с. 11 так рассуждает о проверке [4], произведенной им самим: *«На это я отвечаю, что нельзя отрицать силу этого доказательства, если предположить существование совершенно твердого и жестокого рычага, но в природе вещей нет такой совершенной твердости»*, однако я надеюсь, что, все взвесив, он сам признает, что от силы этого доказательства не так легко уклониться. Считаю несомненным, что законы природы и механики таковы, что не возникает никакой нелепости, если мы предположим совершенно жесткие тела, в чем я убедил и г-на Мальбранша. Для убедительности предложенного доказательства было бы достаточно и того, что совершенно жесткие тела не невозможны, хотя мы их и не наблюдаем в природе,— чтобы не ссылаться на сторонников атомизма, которые считают существование таких тел необходимым. Но если даже согласиться, что не существует и даже не может существовать тел совершенно жестких, то все же существуют упругие тела с достаточно постоянным и полным сопротивлением, которые практически равноценны жестким и дают такие же результаты со сколь угодно малым различием; поэтому если рычаг будет достаточно жестким, т. е. оказывающим достаточно полное и постоянное сопротивление, то можно будет получить отклонение от условий совершенной жесткости меньше заданного, таким образом, наше доказательство сохранит всю силу и нельзя иначе избегнуть (по крайней мере в теории) вечного движения, как распрощавшись с мнением картезианцев.

Остается дать удовлетворительный ответ на говорящие против меня соображения моего досточтимого оппонента. Только их внешняя убедительность, очевидно, воспрепят-

ствовала ему согласиться с моим доказательством, что он и сам дает понять, когда говорит на с. 11: *«Достаточно показать в этом доказательстве нечто сомнительное; ибо если приведенное выше доказательство, подтверждающее мнение картезианцев, весьма убедительно* (так ли это, предстоит здесь рассмотреть), *а противоположное мнение не обладает той же достоверностью, то достаточно ясно, что первое следует предпочесть»* [5]. Так как сомнение, высказанное против моего доказательства, я устранил, то обращусь к опровержению противоположного рассуждения. Оно сводится к следующему: тела, которые могут преодолеть равные сопротивления, имеют равные силы; но тело A в 4 фунта, имеющее скорость, пропорциональную 1, и тело B в 1 фунт, имеющее скорость, пропорциональную 4, могут преодолеть равное сопротивление; следовательно, силы тел A и B равны. Меньшую посылку он доказывает на с. 8 таким рассуждением (если привести его к логической форме просиллогизма): тела, которые могут преодолеть равное число импрессий [6] тяжести, могут преодолеть равное сопротивление; но тела A и B могут преодолеть равное число импрессий. Следовательно, и т. д. Меньшая посылка этого просиллогизма в свою очередь доказывается так: если тела A и B поднимаются по одинаково наклоненным плоскостям (или поднимаются оба в отвесном направлении), то промежутки времени, в которые они утратят свою силу подъема (т. е. поднимутся, насколько могут), будут относиться как скорости [7], как это известно из рассуждений Галилея. Но скорости в нашем случае обратно пропорциональны телам A и B [8] (согласно предположению), следовательно, и промежутки времени подъема обратно пропорциональны телам A и B; но количество импрессий тяжести, преодолеваемое при подъеме, пропорционально произведению тела, подвергающегося импрессии, на время, в течение которого происходит импрессия (потому что если разделить и тело и время на равные части, то для каждой части как тела, так и времени импрессии будут равны). А отношение, равное произведению двух взаимно обратных отношений, есть отношение равенства. Итак, количество импрессий, или число равных импрессий тяжести, на тела A и B одинаково. На это утверждение я отвечаю отрицанием меньшей посылки главного силлогизма, а на доказательство — отрицанием большей посылки просиллогизма, которая гласит: тела, которые могут преодолеть равное число импрессий тяжести, могут преодолеть равное сопротивление. Я отрицаю это предложение, т. е. измерение [9] *сопротивления* (resistentia) количеством противодействующих сил. И пусть никто не думает, что я отрицаю его необдуманно или произвольно: надо понять, что в нем содержится то самое, что стоит под вопросом. Действительно, если бы импрессия тяжести была не чем иным, как степенью скорости, сообщенной каждой части, и я признал бы, что сопротивление, т. е. противодействующая сила, измеряется этой импрессией, то я согласился бы, что сила должна измеряться произведением скорости на количество тела, т. е. количеством движения. Таков мой ответ на противопоставляемое мне рассуждение.

Я же — чтобы раскрыть наконец основания моего воззрения — измеряю количество сопротивления не степенями скорости, т. е. сущностями модальными или неполными, а субстанциями, т. е. абсолютными реальностями, и в пренебрежении этим я усматриваю πρῶτον ψεῦδος [10] моих противников. Я считаю, что *равными силами* обладают те носители, которые могут своей силой довести одинаковое число пружин до одной и той же степени натяжения, или могут поднять одно и то же число фунтов до одной и той же высоты над прежним положением, или же (если мы пожелаем перейти от физической конкретности к чистой механике) могут сообщить равному числу равных тел одну и ту же скорость, или, наконец, могут воспроизвести нечто содержащее энергию (и принятое за *меру*) равное число раз. А два носителя *неравных сил,* полагаю я, имеют между собой такое *соотношение* (proportional) *сил,* каково соотношение между повторениями в них этой *меры*, например между числами одинаковых пружин или грузов, одинаково натягиваемых или поднимаемых ими, или между числами одинаковых тел, воспринимающих от них одинаковую скорость. При таком способе оценки силы сводятся к некоторой мере, остающейся всегда тождественной себе и только повторяемой, из-за чего оценка, произведенная по одной произвольно выбранной мере, сохранится и при любой другой; иначе природа оказалась бы лишенной законов. Но получится не совпадение, а противоречивость при оценке по повторяющимся ступеням скорости; как я показал, эта оценка расходится с другими неопровержимыми и всегда согласующимися между собой способами измерения; истинная и глубокая причина этого заключается в том, что при той оценке, строго говоря, отсутствует какая-либо подлинная и веще-

ственная мера. Действительно, хотя я признаю (что я хотел бы особо подчеркнуть), что три равных тела, имеющие равную скорость, имеют втрое больше энергии, чем одно из них, потому что и здесь трижды повторяется одна и та же мера, ибо трижды повторяется тело, равное каждому из них, определенной величины; однако я не допускаю, что тело, имеющее три ступени скорости, содержит трижды тело, равное ему самому и имеющее одну ступень скорости, и, таким образом, имеет тройную энергию по сравнению с тем; ибо хотя оно содержит трижды одну ступень скорости, но количество тела содержит не трижды, а только один раз. Отсюда видно, что я не исключаю скорость как фактор, учитываемый при оценке сил: я показываю, что все привлекаемое к их определению, как, например, пружина данного натяжения, груз данной величины, поднимаемый на данную высоту, тело данной массы, движущееся с данной скоростью, и т. п.,— все это, одно или несколько, если может быть произведено причиной, то может быть произведено и ее действием, и обратно. И какую *вещественную меру* сил я ни беру, я всегда обнаруживаю согласие с остальными. Но когда взята какая-нибудь *модальная* мера, например когда повторяется ступень скорости без повторения тела (как это делают, устанавливая пропорциональность между скоростями одинаковых тел и их силами), мы тотчас же впадаем в нелепости и либо теряем необъяснимым образом часть энергии, либо получаем ее излишек. Это может послужить полезным примером, который учит не слишком доверять абстрактностям и не подчиняться указаниям реальной метафизики. Из сказанного видно, что если до сих пор большинство исследователей в этой области шли по неверному пути, то причина этого — отсутствие *подлинно всеобщей математики, или науки общих оценок;* она, насколько мне известно, до сих пор еще не имеет традиции, и здесь мы даем только некоторый ее образчик. Если для оценки энергии будет учитываться число преодолеваемых пружин, грузов или других реальных действий, дающих согласные между собой результаты, то не устоит распространенное ныне мнение, а мое окажется не вызывающим сомнений, и вместе с тем исчезнут все указанные выше нелепости: не будет производиться подстановка, за которой не может быть произведена обратная, причина не будет производить больше, чем ее действие, и действие — больше, чем причина, тогда как устранение этого на основе противоположного мнения невозможно. Но нет необходимости пространно развивать то, в чем г-ну Папену и другим будет легко убедиться при собственном рассмотрении. Я был бы рад узнать, не остается ли еще что-нибудь, на что, по мнению уважаемого ученого, я не дал ему удовлетворительного ответа. Если он не откажется изложить это со свойственной ему методичностью и сжатостью, то чрезвычайно обяжет и меня, и всех подвизающихся в этой научной области. Надеюсь, что таким образом будут разрешены остающиеся неясности и, продолжив наш обмен мнений, мы сможем довести до конца обсуждение, столь важное для исследований подлинных законов природы.

ПОРЯДОК ЕСТЬ В ПРИРОДЕ

(1) Есть в природе порядок (Ratio), по которому предпочтительно существует нечто, а не ничто. Это следствие того великого принципа, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не другое.

(2) Этот порядок должен исходить от некоего Реального Существа или причины. Ибо *причина*, представляющая собой реальное основание (realis ratio) и истинность возможностей и *необходимостей* (или отрицания противоположных возможностей), не могла бы ничего произвести, если бы возможности не основывались на вещи действительно существующей.

(3) Это существо должно быть необходимым, иначе приходилось бы вне его искать причину того, почему его существование предпочтительно перед несуществованием против гипотезы. Итак, это Существо есть последнее основание вещей и обычно называется единственным словом «Бог».

(4) Итак, оно есть причина того, что существование преобладает перед не-существованием, т. е. необходимое Существо является творящим существование (Existentificans).

(5) Но причина того, что нечто существует, т. е. что возможность требует существования, имеет и то следствие, что все возможное предполагает стремление к существованию, ибо нельзя найти основание для ограничения его только определенными возможностями во всеобщности вещей.

(6) Итак, можно сказать, что *все возможное стремится к существованию* (existiturit), поскольку оно имеет основание в необходимом Существе, действительно существующем, без которого нет пути к тому, чтобы возможное достигло осуществления.

(7) Отсюда, однако, не следует, что все возможное существует: это было бы так, если бы все возможные вещи были совозможны (compossibilia).

(8) Но так как иное с иным бывает и несовместимо, то отсюда следует, что иное возможное не доходит до осуществления и иное с иным несовместимо не только для одного и того же времени, но и вообще, ибо настоящее определяет собой и будущее.

(9) При этом из столкновения всех возможностей, требующих существования, проистекает, что осуществляется тот ряд вещей, который содержит более широкое осуществление, т. е. наибольший ряд возможностей.

(10) Этот ряд вместе с тем единственный определенный, как среди линий прямая, среди углов прямой, среди фигур наиболее вместительная, а именно окружность или шар. И подобно тому как жидкости сами собой собираются в сферические капли, так и в природе мира осуществляется наиболее вместительный ряд.

(11) Итак, существует наибольшее совершенство, так как это не что иное, как наибольшее количество реальности.

(12) Далее, совершенство надо относить не к одной только материи, т. е. к тому, что заполняет время и пространство, количество чего так или иначе оставалось бы одним и тем же, но и к форме, т. е. к разнообразию.

(13) Отсюда следует, что материя не везде себе подобна, но через формы становится неравнообразной (dissimilaris), иначе она не приняла бы стольких видоизменений, на какие способна; не говоря о том, что иначе не возникали бы расходящиеся между собой явления, как я показал в другом месте.

(14) Отсюда следует также, что возобладал тот ряд, в котором могло осуществиться более всего различимой мыслимости.

(15) Различимая мыслимость дает вещи порядок, а мыслящему — восприятие красоты. Ибо *порядок* — это не что иное, как различимое (distinctiva) отношение совокупности вещей. Беспорядок же — это такое состояние, когда налицо много вещей, но нет основания отличить одну от другой.

(16) Поэтому устраняются атомы и вообще тела, в которых нет основания отличить одну часть от другой.

(17) Следует заключить вообще, что мир — это упорядоченное [целое] (κόσμον), исполненное благолепия,

т. е. так устроенное, что приносит величайшее удовлетворение тому, кто его понимает.

(18) *Наслаждение*, доставляемое этим пониманием,— это не что иное, как восприятие красоты, порядка, совершенства. А всякая скорбь содержит нечто беспорядочное только в отношении восприятия, тогда как в абсолютной оценке все упорядочено.

(19) Итак, когда нас что-либо не удовлетворяет в ходе вещей, то возникает это из недостатка нашего понимания. Ибо невозможно, чтобы всякий ум все понимал отчетливо, и для наблюдающего только некоторые части целого (преимущественно перед остальными) не может быть видна гармония этого целого.

(20) Из этого следует, что в мировом целом (in Universo) наблюдается и справедливость, ибо *справедливость* — это не что иное, как порядок, т. е. совершенство в отношении к духовности (circa Mentes).

(21) И значение духов величайшее, ибо через них возможно величайшее многообразие в самом малом пространстве.

(22) И можно сказать, что *духи* — это первичные единства мира, ближайшие подобия первого Существа, ибо отчетливо воспринимают необходимые основания истины [1], т. е. основания, которые побудили (movere) первое Существо и должны были образовать мировое целое.

(23) Первая причина обладает и высшей *благостью*, ибо, производя величайшее совершенство в вещах, вместе с тем дарит духам величайшую радость, которая состоит в восприятии совершенства [2].

(24) Даже и сами бедствия служат большому благу, и если в духах возникает скорбь, то необходимо, чтобы она содействовала большей радости.

О ПРЕДОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Что по этой причине все происходит в соответствии с упрочившейся предопределенностью (verhängniß), так же достоверно, как и то, что трижды три — девять. Ибо предопределенность заключается в том, что все связано с чем-то другим, как в цепи, и потому [все] будет происходить так же неотвратимо, как это было испокон веков, и как безошибочно происходит и теперь, если происходит.

Древние поэты, Гомер и другие, назвали это золотой цепью, подвешенной под небесами велением Юпитера, которую невозможно разорвать, сколько бы на нее ни навешивали. Эта цепь состоит из последовательного ряда причин и действий. Каждая причина имеет свое определенное действие, которое она вызвала бы, если бы была единственной; однако если причина не одна-единственная, то из взаимодействия многих причин неизбежно следует некоторое действие или результат (auswurff) [1], соразмерные силе каждой из причин, и это верно и в том случае, когда взаимодействуют не только две, но и 10, и 1000, и даже бесконечное число вещей, что в действительности и происходит в мире.

Математика, или искусство измерения, могла бы очень хорошо объяснить такие вещи, ибо в природе все как бы отмерено числом, мерой, весом или силой. Когда, например, какой-нибудь шар в свободном пространстве ударяется о другой и если заранее известна величина их, а также направление их движения, то можно предварительно вычислить и сказать, как они оттолкнутся друг от друга и какое направление (своего движения) примут после столкновения. Все, что имеет свои правила, также и совершается по ним, все равно, возьмем ли мы то или иное количество шаров или каких-либо других фигур.

Отсюда, таким образом, можно заключить, что в обширном нашем мире все происходит математически, т. е. безошибочно, так что если бы кто-нибудь сумел в достаточной

мере проникнуть в более глубокие составные части вещей (in die inneren theile der dinge) и к тому же обладал достаточной памятью и разумением (verstand) для того, чтобы учесть все обстоятельства и не оставлять ничего без внимания, то он бы был пророком и видел бы будущее в настоящем, как в зеркале.

Ведь точно так же, как мы можем утверждать, что цветы, да, собственно, и животные, сформированы уже в семени, хотя они, правда, могут претерпеть и некоторые изменения благодаря различным обстоятельствам, точно так же мы можем сказать, что весь будущий мир уже задан в мире современном и полностью преформирован (vollkommentlich vorgebildet sey), так что никакое обстоятельство извне не может ничему помешать, ибо вне мира не существует ничего.

Заметим, однако, что ограниченный рассудок (verstand) не в состоянии предвидеть будущие события исходя из [существующих] обстоятельств, потому что мир состоит из бесчисленных вещей, которые взаимодействуют, и нет такой вещи, сколь бы малой, отдаленной она ни была, чтобы, согласно своей мере, она не вносила никакого вклада во всеобщее взаимодействие. Ибо такие малые вещи часто вызывают огромные и сильные изменения. Например, я считаю себя вправе утверждать, что мушка могла бы вызвать изменения в целом государстве, если бы она летала перед самым носом короля, принимающего в этот момент важные решения; ибо может случиться так, что рассудок его в этот момент уподобляется весам в поисках одинаковых оснований как для одного, так и для другого решения. И может быть, он уже близок к принятию решения, к которому склоняется с большим основанием; мушка же может помешать и воспрепятствовать ему именно в тот момент, когда он собирается [окончательно] выяснить возможность другого решения и из-за мушки не может придумать ничего путного.

Те, которые знакомы с действием артиллерии, знают, к чему может привести маленькая неточность, из-за которой снаряд летит по совершенно другой траектории. Можно сказать (например), что из-за такой именно мелочи и был убит Тюренн [2]. И если бы этого не случилось, то тогдашняя война протекала бы совсем по-другому, а потому и современные обстоятельства сложились бы совсем иначе. Хорошо известно также, что достаточно искорке попасть в пороховой погреб, чтобы погиб целый город.

Действие таких мелочей и есть причина того, что некоторые представляют себе вещи неверно, воображая, что все происходит как попало (es geschehe etwas ohnegefähr), а не определенно; ведь различие заключается не в вещах, но только в нашем понимании, не улавливающем всей совокупности мелочей, каждая из которых производит определенное действие, и не берущем в расчет причину, которую оно не видит, и потому считающем, что все происходит как попало.

Эта безошибочность предопределенности может служить нам средством успокоения души; ведь если кто-то получил дважды деньги и каждый раз не более чем тысячу талеров, то мы сочли бы его просто неразумным, если бы он после этого гневался на то, что у него в кошельке только две тысячи талеров, а не три тысячи. Итак, все в природе отмерено верно и точно.

Конечно, можно возразить, что я зол именно оттого, что я получил по тысяче талеров только два раза, но не большее количество раз и что если бы это произошло трижды, то я бы располагал нужной мне суммой. Однако тот, кто верно понимает, что вся природа имеет правильную меру, правильно заключит, что поскольку он этих денег не получил, то их и не может быть в природе и что поэтому просто нелепо требовать их у нее, точно так же как нелепо требовать от кошелька денег, которые в него не вложили.

Можно было бы задать вопрос, каким образом получилось так, что вся природа во все времена воспринимается нами такой, какой мы ее застаем, в то время как было бы, быть может, лучше, если бы она была такой, какой мы бы хотели ее видеть, согласно нашим представлениям. Ответ на этот вопрос таков: несомненно, то, что вся природа имеет такую направленность своего движения, а не другую, также имеет определенную причину. И поскольку мы всегда удовлетворены, когда узнаем причину, по которой вещи должны существовать, точно так же мы всегда должны стремиться угомонить нашу душу в ее любознательности сознанием наличия безошибочно действующих причин, если даже мы в данный момент не в состоянии распознать их во всех подробностях.

Однако в этом заключена некая, значительно более высокая, причина нашей удовлетворенности. Ведь удовлетворенность, или смирение, бывает двух родов: одно называется терпением [по принуждению] (patience par force), а другое — удовлетворением, доставляющим истин-

ное наслаждение тому, кто его испытывает; оно приносит нашей душе не только тишину и покой за то, что она не потратила напрасных усилий, но также и удовольствие и радость. Достигать этого хотя и нелегко (ведь люди мало в этом упражняются!), но все же сто́ящее дело, и к тому же это коренится в действительности и в разуме.

О тех именно числах, фигурах, силах и всех измеряемых вещах, о которых мы имеем более или менее точное представление, мы можем сказать, что они существуют не только подлинно и бесспорно, но и упорядоченно и обладают такими прекрасными правилами, что лучше и желать не надо. И поскольку все в природе отмерено, то отсюда следует, что вся природа в целом не только истинна, но и упорядоченна и прекрасна, так что ее невозможно сделать более совершенной, как и невозможно даже мыслить, что она могла бы быть совершеннее.

Правда, нужно добавить, что такой порядок мы не сможем увидеть, если мы не найдем нужную точку обозрения, точно так же как мы в состоянии правильно воспринять написанную в перспективе картину только с определенного места, в то время как с другого картину эту обозревать просто бесполезно. Только для этого мы должны расположить глаза нашего разумения там, где мы не располагаем и не можем расположить глаза нашего тела. Например, если мы наблюдаем движение звезд с нашего земного шара, на котором мы стоим, то получается причудливо запутанная картина, которую астрономы в течение тысячелетий были не в состоянии распутать и свести к нескольким определенным законам. Эти законы столь трудны и мало доступны для понимания, что один из кастильских королей, по имени Альфонс, велевший составить таблицу движения небесных тел, из-за скудости своих знаний заметил, что если бы он был советником Бога, то сотворенный мир получился бы лучше [3].

Но когда наконец установили, что если хотят определить движение небесных тел, то для этого следует направить свой взор к *Солнцу* (и тогда все получится удивительно правильно и прекрасно), тогда заметили, что мнимый беспорядок и путаница имеют свой источник в нашем непонимании, но не в природе.

Нечто подобное мы должны сказать и обо всех других вещах, которые нам не по душе, и так как мы не всегда в состоянии найти посредством рассудка верную исходную точку рассмотрения, то в таких случаях следует довольствоваться знанием того, что удовлетворение можно найти во всех вещах при правильном их понимании, т. е. мы получим удовольствие от одного такого допущения. И это похоже на то удовольствие, которое мы получаем от действия нашего друга или властелина, к которому мы питаем истинное доверие, т. е. когда мы, согласно нашему рассудку и нашей душе, судим о [добром характере] этого действия, хотя мы не каждый раз видим, почему произошло то или это, а внешне это действие может казаться и не совсем приятным.

Именно эта удовлетворенность всеобщим высшим предписанием — когда каждый делает свое [дело] — является подлинным основанием истинной религии. Это коренится в разуме, но доставляет нам также и удовольствие.

Если бы это было не так, то тогда следовало бы, что знание истины о сотворенном мире хуже, чем незнание ее. Ведь невежественные и полные предрассудков люди довольствуются всякими ложными представлениями, поэтому если бы мы не были одарены от природы разумением и нравственностью, то тогда лучше было бы, конечно, обманываться вместе с другими, чем познавать истину. Только ведь было бы просто нелепо и противоречило бы всякому (установленному) порядку, если бы мы в конце концов пришли к заключению, что человек, лишенный разумения, имеет преимущество перед другими! Но поскольку все в природе имеет свою причину и потому все упорядочено и должно быть так, а не иначе, то (очевидно,что) разумение и действия в соответствии с ним следует считать за лучшее, чем противоположное. Ведь природа все упорядочивает, и потому тот, кто лучше знает этот порядок, легко может добиться упорядоченного воззрения на вещи или ясного понятия о них, т. е. истинного удовольствия, ибо не может быть большего удовольствия, чем действительно знать и видеть, как все хорошо устроено, и даже лучше, чем можно бы было пожелать.

В опровержение этого можно было бы сказать, что в мире совершается много зла и если бы мы считали все то, что происходит, добром, то ничего бы нельзя было называть как зло. Однако надо ведь признать, что зло не является злом само по себе, но для того лишь, кто его совершил, и хотя он и должен быть наказан, все же природа в состоянии из содеянного зла произвести нечто лучшее, так что все же в результате получается хорошо, намного лучше, чем

если бы все шло иначе; в противном случае природа этого не допустила бы.

Правда, нам было бы гораздо приятнее, если бы не осталось даже видимости зла, а вещи были бы созданы так, чтобы мы всегда знали, что все хорошо и прекрасно не только в общих чертах, но и в частностях, и непосредственно чувствовали это. Ведь в этом случае наша удовлетворенность была бы глубже и ощутимее, а полученное при таком понимании и непосредственном чувствовании удовольствие как бы усластило или вовсе бы сняло все трудности.

Только мы должны знать, что зто не всегда достижимо, да, пожалуй, и не лучший путь. И точно так же как должно было пройти известное время, прежде чем люди могли установить, что верная исходная точка определения движения небесных тел — Солнце, точно так же надо полагать, что наша душа, если она хорошо направлена, может в конечном счете постепенно, все более и более — поскольку это практически возможно — прийти к пониманию и восприятию этой красоты природы.

Отметим еще одно обстоятельство сверх того, что было сказано: так как все уже понято наилучшим образом, то следует считать, что удовлетворенности [посредством] размышления добьются лишь те, кто проложил себе путь к этому с помощью рассудка, в силу чего они направляют свои действия посредством разумения, через наилучшее понимание вещей и порядка, к добру, в чем, собственно, и состоит добродетель; и в особенности отметим, что эти люди прокладывают себе путь к собственному блаженству прежде других и тем самым способствуют указанному нами здесь исследованию истинности и величавого чуда всевысшей и всепорождающей природы, поскольку истинное знание состоит также в том, что люди верно понимают это основоположение, с которым связаны добродетель, удовольствие и истинное наслаждение.

Все в конечном счете сводится к двум нижеследующим правилам, на которые указывает разум (vernunft), наставляющий нас о предопределенности и о тесно связанном с ней безупречном порядке: во-первых, что все вещи в прошлом, все уже происшедшее мы должны считать добрыми и справедливыми, как если бы мы уже рассмотрели их с правильной точки зрения; во-вторых, мы должны стремиться к тому, чтобы, согласно нашим способностям, сделать все вещи, будущие и еще не существующие, добрыми, служащими на благо людям, и тем самым в возможно большей мере приблизиться к точке, исходя из которой мы, согласно первому правилу, достигаем состояния всевозможной удовлетворенности, согласно же второму, мы прокладываем путь к будущему, к еще большему наслаждению и счастью.

Великие открытия [ученых] не только прославляют великих господ, но они также умножают средства пропитания для [их] подданных, помогают создать больше удобств для людей, их жизни и здоровья. И все же самое важное то, что эти великие открытия проливают столь яркий свет на творения природы, что те, которым этого света недостает, вынуждены вечно блуждать в потемках, в то время как те, кто просвещенны, возвышаются все выше и с этой как бы звездной высоты видят все, что расположено внизу.

ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ И О ПОНЯТИИ СУБСТАНЦИИ

Вижу я, что многие, находящие отраду в математических исследованиях, отвращаются от метафизических, усматривая в тех свет, а в этих темноту. Главнейшая причина этого, полагаю я, состоит в том, что общие понятия, которые считаются всем известными, вследствие небрежности и зыбкости человеческого мышления стали неотчетливыми и темными; а общепринятые определения нельзя назвать даже поверхностными, до такой степени они ничего не объясняют. Понятно, что это зло проникло и в прочие дисциплины, подчиненные этой первой и основополагающей. Так, вместо проливающих свет определений у нас появились мелочные дистинкции, вместо подлинно общих аксиом — частные правила, для которых часто приходится встречать больше опровергающих инстанций, чем подтверждающих примеров. А между тем в силу некой необходимости люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и обольщаются мыслью, что понимают то, что научились только произносить. Легко убедиться, что для большинства скрыты правильные и плодотворные понятия не только субстанции, но и причины, и действия, и отношения, и сходства, и множества других общих терминов. Нельзя поэтому удивляться, что та основная наука, которая величается названием первой философии, о необходимости создания которой говорил уже Аристотель, до сих пор остается в области чаемого. Конечно, Платон повсюду в диалогах прослеживает содержание понятий; то же самое делает Аристотель в книгах, носящих заглавие «Метафизика», но большого успеха в этом не видно. Позднейшие платоники впали в чудовищное пустословие; перипатетики, а особенно же схоластики заботились более о постановке вопросов, чем об их убедительном решении. В наше время выдающиеся

мужи обратились и к первой философии, но до сих пор мало в ней преуспели. Нельзя отрицать, что Декарт имеет большие заслуги прежде всего в том, что возродил стремление Платона увести дух от чувственного восприятия и в ряде случаев с пользой применил скептицизм академической школы; но в дальнейшем по причине некоторой непоследовательности и поспешности в утверждениях он уклонился от цели. Он не всегда отличал достоверное от недостоверного и поэтому ошибочно усмотрел природу телесной субстанции в протяженности и не имел здравого представления о союзе души и тела, ближайшей причиной чего было непонимание общей природы субстанции; он как бы скачком приступил к разрешению важнейших вопросов, не прояснив связанные с ними понятия. И более всего очевидно, как далеки от достоверности его «Метафизические размышления» в том его труде, которому он, следуя совету Мерсенна и других, придал математическую форму [1]. Знаю я и других людей большого дарования, которые обращались к метафизике и во многом достигали глубоких мыслей, но окутали их такой темнотой, что они представляются скорее догадками, чем доказанными умозаключениями. Между тем, по моему мнению, в этой области еще более, чем в самой математике, нужна ясность и достоверность, ибо математические истины в самих себе несут свою проверку и подтверждение, в метафизике же мы лишены этого преимущества. Итак, здесь необходим некоторый особый способ изложения, как бы нить Ариадны, в не меньшей степени, чем метод Евклида, помогающий разрешать философские вопросы подобно вопросам, связанным с числом, с соблюдением ясности, ни в чем не уступающей житейским речам.

Как это важно, прежде всего покажет выдвигаемое мною *понятие субстанции*, столь плодотворное, что из него вытекают первостепенные истины о Боге, о душе, о природе тел, как уже известные, но не доказанные, так и остающиеся еще неизвестными, но обещающие принести величайшую пользу в других науках. Чтобы дать некоторое понятие о нем, я уже здесь скажу, что понятие силы, или способности (по-немецки Kraft, по-французски force), объяснению которого я предназначил особую науку — динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции. Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рассматриваемая схоластиками активная потенция, или спо-

собность, — это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбудителе, как бы стрекале, чтобы претвориться в действие. А активная сила содержит в себе некую действенность, или энтелехию, и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагая устремление; она сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий. Это можно пояснить примерами груза, натягивающего нить, которая его поддерживает, или напряженного лука. Ибо хотя тяжесть и сила упругости могут и должны объясняться из движения эфира, однако последняя причина (ratio) движения материи есть сила, приданная ей при самом ее создании, которая присуща каждому телу, но ограничивается и сдерживается в природе самыми разнообразными столкновениями тел между собой. И я утверждаю, что эта способность действовать присуща всякой субстанции и из нее всегда порождается какое-то движение; и поэтому сама телесная субстанция (равно как и духовная) никогда не прекращает действовать, что, очевидно, недостаточно учли те, кто полагает сущность материи в одной только протяженности, или даже непроницаемости, и вообразил, что может себе представить тело, всецело покоящееся. Из наших размышлений можно будет убедиться, что сотворенная субстанция получает от другой сотворенной субстанции не самую силу действия, но только границы и определение своего уже предшествующего усилия (nisus) или способности действия, если умолчать здесь о прочем, что будет полезно для разрешения трудной проблемы о воздействии субстанций друг на друга.

ОПЫТ РАССМОТРЕНИЯ ДИНАМИКИ. О РАСКРЫТИИ И ВОЗВЕДЕНИИ К ПРИЧИНАМ УДИВИТЕЛЬНЫХ ЗАКОНОВ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИХ СИЛЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТЕЛ

ЧАСТЬ I

С тех пор как мы выдвинули мысль о создании *новой науки динамики*, многие выдающиеся мужи в различных странах требуют от нас более пространного изложения этой науки. И так как время составить книгу еще не пришло, мы дадим здесь разъяснения, которые, может быть, вернутся и к нам умноженными, если вызовут высказывания людей, соединивших силу мысли с доступностью красноречия, чьи суждения будут для нас весьма интересны и, как мы надеемся, принесут пользу усовершенствованию науки.

В другом месте мы уже говорили о том, что в телесных вещах есть нечто, кроме протяженности, и даже предшествующее протяженности, а именно сама сила природы, повсюду вложенная Творцом [1], которая состоит не в простой способности [2], чем довольствовались до сих пор философские школы, но помимо того снабжена направленностью, или устремлением, получающим полное осуществление, если оно не встречает препятствия в противоположном устремлении. Это устремление на каждом шагу воспринимается чувствами, а по моему суждению, усматривается в материи разумением (ratione) даже и там, где оно не открыто чувству. И если его не дóлжно приписывать Богу как чудо, то во всяком случае необходимо признать, что эта сила создается им в самих телах и, более того, составляет внутреннюю природу тел, ибо действовать — отличительная черта субстанций, а протяженность говорит только о распространении уже предполагаемой устремляющейся и оказывающей сопротивление субстанции, не говоря уже о том, что она не может создавать самую

субстанцию. При этом не существенно, что всякое телесное действие исходит из движения, а само движение лишь следствие движения либо уже ранее существовавшего в теле, либо сообщенного извне. Ибо движение (равно как и время) никогда не существует, если рассмотреть это со всей строгостью: оно никогда не существует как целое, не имея сосуществующих частей. Таким образом, в нем нет ничего реального, кроме того преходящего, что должно быть приписано силе, стремящейся к изменению. К этому и сводится все, что заключено в телесной природе помимо того, что подлежит геометрии, а именно протяжения. Этим способом рассмотрения мы воздадим должное и истине, и учениям древних. И подобно тому как наш век защитил от пренебрежения и *тельца* Демокрита, и *идеи* Платона, и *спокойствие* в учениях стоиков о наилучшем порядке вещей, так теперь учение перипатетиков о формах и энтелехиях (справедливо признававшееся загадочным и едва ли вполне отчетливым для самих авторов) будет сведено к доступным разуму понятиям (notiones intelligibiles), так что окажется необходимым не отвергать воспринятую столькими веками философию, а скорее развить ее так, чтобы придать ей (насколько это возможно) последовательность, прояснить ее и обогатить новыми истинами.

Такой способ научных занятий представляется мне наиболее соответствующим как благоразумию учащего, так и пользе учащихся. Мы должны стремиться более к строительству, чем к разрушению, и не блуждать в неуверенности среди постоянных перемен в научных теориях, подчиняясь сегодняшним настроениям смелых умов. Пусть наконец человеческий род, обуздав сектантские распри, которые разжигает тщеславие новаторов, и установив твердые основания наук, уверенными шагами движется вперед в философии и науках: в трудах выдающихся мужей древности и новых времен, если исключить то, что заключает в себе излишние нападки на противников, содержится много истинного и доброкачественного, что заслуживает быть внесенным в общую сокровищницу. Хотелось бы, чтобы люди обратились к этому вместо того, чтобы тратить время на препирательства, которыми они только потворствуют своему тщеславию. О себе скажем, что хотя нам в некоторых наших трудах так благоприятствовала судьба, что друзья убеждали только этому и отдать наши помыслы, однако многое и чужое внушает уважение,

и каждому воздается подобающая оценка; причина этому, быть может, в том, что, о многом размышляя, мы научились ни к чему не относиться пренебрежительно. Но вернемся к прерванному.

Двоякой бывает *активная сила* (Activa) (которую по примеру многих мы могли бы не без основания называть *способностью* (virtus)): либо *первичной*, которая сама по себе присутствует во всякой телесной субстанции (ибо тело вовсе бездейственное, полагаю я, противно природе вещей), либо *производной*, которая различно проявляется как бы ограничением первичной, возникая при столкновении тел между собой. И первичная (которая есть не что иное, как ἐντελέχεια ἡ πρώτη[3]) соответствует душе (anima), или *субстанциальной форме*, но тем самым относится к общим причинам, которые не могут быть достаточны для объяснения явлений. Поэтому мы согласны с теми, кто отказывается от применения форм, исследуя собственные и специальные причины ощутимых вещей; об этом стоит упомянуть, чтобы не показалось, что мы хотим вернуться к пустословию вульгарной схоластики, когда мы как бы дополнительно приводим их для раскрытия истоков вещей. Вместе с тем их знание необходимо для правильного философствования, и никто не должен думать, что достаточно проник в природу тела, если не обратит внимания в эту сторону и не поймет, что несовершенно (чтобы не сказать ложно) грубое понятие телесной субстанции, зависящее только от воображения и неосмотрительно введенное несколько лет назад вследствие злоупотребления корпускулярной философией (которая сама по себе превосходна и содержит много истинного) [4]. Неудовлетворительность этого понятия явствует хотя бы из того, что оно допускает для материи полное бездействие и покой и не может послужить для объяснения законов природы, размеряющих производную силу.

Подобным же образом и пассивная сила бывает двоякая, либо первичная, либо производная. А именно *первичная сила претерпевания* (patiendi), или *сопротивления*, составляет то самое, что в философских школах называется *первичной материей;* от нее происходит, что тело не проницается телом, а составляет для него препятствие, а вместе с тем наделено некоей, так сказать, инертностью (ignavia), т. е. противоборствованием движению, и поддается воздействию движущего агента не иначе как умаляя его. Отсюда в дальнейшем *производная сила претерпева-*

ния различным образом проявляет себя во *вторичной материи* [5]. Но наша задача — оставив в стороне общее и первичное и положив в основу то, что своей формой всякое тело всегда действует, а своей материей всякое тело всегда претерпевает и оказывает сопротивление, идти далее и в предлагаемом учении о *производных способностях и сопротивлениях* рассмотреть, как тела действуют различными устремлениями и как, с другой стороны, различным образом сопротивляются; ибо этим определяются законы взаимодействий не только постигаемые разумением, но и подтверждаемые чувствами через явления.

Итак, под производной силой, т. е. той, которой тела воздействуют одно на другое или испытывают воздействие одно от другого, мы здесь понимаем зависящую от движения (а именно пространственного) и в свою очередь направленную на воспроизведение пространственного движения, ибо мы признаем, что переместительным движением (motus localis) можно объяснить прочие материальные явления. Движение есть длящееся изменение (continua mutatio) места и, следовательно, нуждается во времени. Движимое же тело как во времени обладает движением, так в каждый момент обладает *скоростью*, которая тем больше, чем больше проходимое пространство и затрачиваемое время. Скорость, рассматриваемая вместе с направлением, называется *устремлением*; *натиск* (impetus) же, это произведение массы тела на скорость, и его величина есть то, что картезианцы называют количеством движения, относя это к моменту. Хотя, точнее говоря, количество самого движения, как существующего во времени, получается из сложения натисков, равных или неравных, возникающих в движущемся теле на протяжении определенного промежутка, последовательно умноженных на время, однако в споре с картезианцами мы последовали за их способом выражения. И даже подобно тому как мы можем — не без пользы для научного изложения — отличать от прибавки, уже происшедшей или имеющей произойти, прибавление, происходящее в настоящий момент, как некоторый элемент приращения, и как происходящее в настоящий момент опускание в процессе падения можно отличать от уже происшедшего опускания, которое оно увеличивает, так мы могли бы отнесенный к настоящему (или моментальный) элемент движения отличить от самого движения, длящегося на промежутке времени,

и назвать его сдвигом (motionem); тогда *количество сдвига* будет тем количеством, которое обычно приписывается движению. И хотя после сделанного разъяснения мы можем быть менее требовательны к словам, но до этого следует уделять им должное внимание, чтобы неточность не ввела нас в заблуждение.

Далее, как оценка движения на протяжении промежутка времени слагается из бесчисленных натисков, так в свою очередь и самый натиск (хотя это вещь моментальная) состоит из бесчисленных ступеней, последовательно прилагаемых к одному и тому же телу, и содержит некоторый элемент, из бесконечного повторения которого он только и может возникнуть.

Представим себе трубу AC (фиг. 13) [6], вращающуюся с некоторой постоянной скоростью в плоскости чертежа вокруг неподвижного центра C. Находящийся в полости трубы шар B, освободившись от привязи или другой задержки, начинает двигаться под действием центробежной силы. Очевидно, что вначале центробежное устремление, которое гонит шар B к оконечности трубы A, будет бесконечно малым по сравнению с натиском, который шар имеет от вращения и от которого он вместе с трубой стремится из места D к месту DD с сохранением прежнего расстояния от центра. Но при продолжении центробежного устремления, проистекающего от вращения, по мере его роста должен возникнуть в шаре некий полный центробежный напор [D][B], сравнимый с напором вращения D [D]. Отсюда видно, что существует двоякое *стремление*, а именно: элементарное, или бесконечно малое, которое я называю также *побуждением* (sollicitatio), и образованное продолжением, или повторением элементарных стремлений, т. е. сам напор. Впрочем, я не хочу этим сказать, что эти математические сущности действительно так пребывают (reperiri) в природе, но они полезны для точных оценок, производимых умственной абстракцией.

Поэтому и сила также бывает двоякой; одна элементарная, которую я называю также *мертвой*, потому что при ней еще нет движения, а есть только побуждение к нему, такова сила шара в трубе или также камня в праще, пока еще он задерживается привязкой; другая же сила — обычная, связанная с действительным движением, ее я называю *живой*. Пример мертвой силы дает сама центробежная сила, а также сила тяжести, или центро-

стремительная, также и сила, которая побуждает натянутую пружину освободиться от натяжения. Но при ударе, который порождается телом, находившимся в падении в течение некоторого времени, или другой подобной причиной, действует живая сила, порожденная из бесчисленных непрерывных побуждений мертвой силы. И именно это имел в виду Галилей, когда, выражаясь загадочно, сказал, что сила удара бесконечна, если сравнить ее с простым стремлением тяжести. Но хотя напор всегда связан с живой силой, они между собой различаются, как будет показано ниже.

Живая сила в каком-либо агрегате нескольких тел опять может быть понята двояко: либо как *всецелостная* (totalis), либо как *частичная* (partialis); и в частичной снова различаются относительная и направительная, т. е. она может либо принадлежать единичным частям, либо быть им общей. *Относительная* (respectiva), или *принадлежащая единичным частям,* — это та, с которой входящие в агрегат тела могут воздействовать одно на другое; *направительная* (directiva), или *общая* (communis), — это та, которой помимо этого сам агрегат может действовать вовне. Направительной я называю ее потому, что в этой частичной силе полностью сохраняется вся сила общего направления. Она одна осталась бы, если представить себе, что агрегат внезапно застыл и взаимодействие его частей прекратилось. Итак, из сил относительной и направительной, вместе взятых, слагается *абсолютная всецелостная сила.* Но все это станет более понятным из приводимых ниже правил.

Древние, насколько можно установить, знали только науку о мертвой силе, носящую у них название механики и трактующую о рычаге, блоке, наклонной плоскости (куда относятся также клин и винт), равновесии жидкостей и тому подобных явлениях, в которых рассматривается только первое устремление тел одного к другому, пока они еще не получили напора в движении. И хотя законы мертвой силы в известной мере могут быть отнесены и к живой силе, все же при этом нужна большая осмотрительность; так что впали в заблуждение те, кто силу вообще смешал с величиной, полученной из произведения массы на скорость, заметив, что мертвая сила пропорциональна тому и другому. Ибо здесь [7] появляются особые условия, как мы уже однажды указывали. Например, при падении различных грузов в самом начале движения сами опускания,

т. е. сами величины проходимых при падении промежутков, пока они бесконечно малы или элементарны, остаются пропорциональными скоростям, т. е. устремлениям к опусканию. Но по мере продвижения, когда возникает живая сила, приобретенные скорости пропорциональны не промежуткам, пройденным при падении, которыми, однако, оценивается сила, как мы уже показывали и покажем еще обстоятельнее, а только их элементам. Галилей ввел в рассмотрение живую силу (хотя под другим названием и даже с другим пониманием) и первым объяснил, как происходит ускоренное движение падающих тел. Декарт правильно разграничил скорость и направление и понял, что за столкновением тел следует состояние их совокупности, не изменяющее прежнего. Но он неправильно оценил минимальное изменение, изменяя только направление или только скорость, тогда как следовало ввести изменение, сочетающее в себе то и другое; как именно это сделать, для него осталось недоступным, потому что, сосредоточившись тогда более на модальностях, чем на реальностях, он не видел возможности сочетать и согласовать столь разнородные вещи, не говоря уже о других его промахах в этом учении.

Гонорат Фабри, Маркус Марци, Иог. Альф Борелли, Игнатий Баптист Парадис и Клавдий Дешаль, а также и другие остроумнейшие исследователи науки о движении достигли немалых успехов, но не избегли и ошибок, притом капитальных. Первым, насколько мне известно, Гюйгенс, прославивший наш век выдающимися находками, достиг, как я полагаю, и в этой области чистой и очевидной истины и освободил эту науку от заблуждений, опубликовав в разное время ряд правил. Почти те же правила получили Рен, Валлис и Мариотт, каждый из которых имеет свои заслуги в этих научных исследованиях. Но об основаниях этих правил нет единого мнения, поэтому нет единства и в заключениях, к которым приходят эти ученые. Да и подлинные истоки этой науки доныне, насколько известно, не были раскрыты. Не все признают то, что мне представляется очевидным, — что отражение, или отклонение, происходит не иначе как от упругой силы, т. е. противоборства внутреннего движения. Самое понятие сил никто до нас не привел к развернутой форме, и это до сих пор затрудняло картезианцев и других, которые уже по той причине не допускали возможности изменения суммы движения или натиска (которую они принимают за

количество сил) после столкновения, что усматривали в этом изменение количества сил.

У меня еще в молодости, когда я вместе с Демокритом и его последователями Гассенди и Декартом видел природу тела в одной только инертной массе, выскользнула [из-под пера] книжка под названием «Физическая гипотеза» [8], где я изложил как теорию абстрактного, так и теорию конкретного движения. Эта книга, как я убедился, понравилась многим уважаемым людям больше, чем того заслуживала ее посредственность. В ней я заключал, исходя из указанного понятия тела, что всякое наталкивающееся тело отдает свой натиск воспринимающему или прямо противостоящему как таковому. Ибо поскольку оно в момент столкновения стремится двигаться дальше и увлекать с собой воспринимающее тело и это стремление (вследствие предполагавшегося мною тогда безразличия тела к движению и покою) должно возыметь свое действие в воспринимающем теле, если не затруднено противоположным устремлением или даже если затруднено, и эти противоположные устремления только должны вступить во взаимное сочетание, то представлялось очевидным, что нет никакой причины, по которой наталкивающееся тело не достигло бы действия, к которому стремится, или воспринимающее не приняло весь натиск наталкивающегося, и что движение воспринимающего будет составлено из прежнего стремления и полученного извне нового. Далее я показывал следующее: если бы в теле мыслились только математические понятия — величина, фигура, место и их изменения — и изменения натиска предполагались происходящими в самый момент столкновения без учета метафизических понятий, действенной энергии в форме и инертности, т. е. сопротивления движения в материи; если бы, таким образом, было необходимо определять результат столкновения из одного только геометрического сочетания устремлений, как мы это разъяснили, то отсюда должно было следовать, что натиск наталкивающегося тела, хотя бы весьма малого, сообщается каждому воспринимающему, хотя бы весьма большому, и таким образом сколь угодно малое наталкивающееся тело увлекает за собой весьма большое покоящееся тело, не испытывая само какого-либо замедления, поскольку такое понимание материи [исключает] [9] какое бы то ни было сопротивление движению, а скорее предполагает полное безразличие. Отсюда следовало бы, что не бóльшую трудность составляет привести в движение большое покоящееся тело, чем малое, и действие оказалось бы без противодействия, так что невозможна никакая оценка энергии, поскольку любое может быть произведено любым. Так как все это и многое другое того же рода противно порядку вещей и несогласуемо с принципами истинной метафизики, то я тогда пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, почерпнутых в чистой геометрии.

Но в дальнейшем, глубже рассмотрев все это, я понял, в чем состоит систематическое объяснение вещей, и увидел, что то прежнее понимание тела неполно. Его следует подкрепить как другими соображениями, так и тем, что в теле помимо протяженности и непроницаемости необходимо предположить нечто такое, откуда возникало бы и рассмотрение сил и метафизические законы, сочетание которых с законами протяженности порождало бы те самые правила движения, которые названы у меня систематическими, а именно что всякое изменение происходит по степеням, и всякое действие связано с противодействием, и новая сила не появляется без убыли прежней, и увлекающее всегда замедляется увлекаемым, и в действии содержится не более энергии, чем в причине. И так как этот закон невыводим из понятия массы [10], то он должен вытекать из другого начала, присущего телам, а именно из самой силы [11], которая всегда сохраняет одно и то же количество, хотя и проявляется через различные тела. Отсюда я заключил, что помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом, как то: о большем и меньшем, целом и части, фигуре и положении, и необходимо добавить другие — о причине и следствии, действии и претерпевании, чтобы сохранить основания порядка вещей. Не имеет значения, будем ли мы называть это начало формой, или энтелехией, или силой, но мы должны помнить, что только через понятие силы можно прийти к разумному объяснению.

Если в наши дни некоторые выдающиеся мужи, понимая, что общераспространенное понятие материи недостаточно, прибегают к представлению Deus ex machina

и отнимают у вещей всякую силу действия, следуя некоему философскому мозаизму (quasi Mosaica Philosophia) (как выражался Флудд), то с этим я не могу согласиться. Хотя я признаю, что они проявили большую проницательность, отметив невозможность допустить собственное воздействие одной сотворенной субстанции на другую при строгом метафизическом рассмотрении, и охотно признаю, что все вещи проистекают от Бога в его непрерывном творении, однако я полагаю, что в вещах нет ни одного природного явления, основание которого следовало бы выводить непосредственно из божественного воздействия или божественной воли, но вещам навсегда придано Богом нечто такое, чем определяется все происходящее с ними. Конечно, Бог сотворил не только тела, но и души, которым соответствуют первичные энтелехии. Но это будет показано в другом месте, с более углубленной разработкой относящихся собственно сюда соображений.

Вместе с тем хотя я допускаю везде в телах активное и, так сказать, жизненное начало, возвышающееся над материальными понятиями, однако это не значит, что я соглашаюсь с Генрихом Мором и другими мужами выдающихся дарований и благочестия, которые так говорят о некоем первичном, или гилархическом [12], начале при объяснении явлений, как будто бы нельзя было все в природе объяснить механически, и как будто те, кто пытается дать такое объяснение, устраняют бестелесные сущности, навлекая на себя подозрение в нечестии, и как будто необходимо вслед за Аристотелем прибегать к удобному, но бесполезному учению, приписывая вращающимся сферам разумные духи и признавая, что стихии увлекает вверх или вниз их форма. С ними, повторяю, я не соглашаюсь, и меня не более удовлетворяет эта философия, чем то богословие, согласно которому иные настолько верили, что Юпитер гремит или снежит, что даже обвиняли в атеизме тех, кто доискивался ближайших причин этих явлений. Наилучшим соразмерением, удовлетворяющим как благочестию, так и науке, я считаю такое: признать, что все телесные явления можно вывести из механических причин, но сами механические законы в целом рассматривать как проистекающие от высших помыслов, и таким образом прибегать к глубинной производящей причине только для установления причин общих и наиболее удаленных. А раз утвердив их, мы везде, где идет речь о ближайших и специальных производящих причинах

природных вещей, не будем уделять место душам, или энтелехиям, равно как и бессмысленным способностям или необъяснимым симпатиям, ибо сама первая и универсальнейшая производящая причина не должна вмешиваться помимо того случая, когда рассматриваются цели, которые преследовала Божественная Премудрость, создавая такой порядок вещей, и когда мы не должны пренебречь воздании ем ей хвалы и воспеванием прекраснейших гимнов.

Конечно, нередко и в специальных физических вопросах с большим успехом привлекаются целенаправленные причины (как я это показал на совершенно замечательном примере оптического принципа, получившего высокое одобрение достославного Молиневсия в его «Диоптрике»), позволяющие нам не только проникнуться еще большим изумлением перед прекраснейшими делами вышнего Творца, но иногда и уяснить этим путем то, что через производящие причины оставалось бы раскрытым не в такой степени или только гипотетически. Возможно, что до сих пор философы недостаточно соблюдали это. Вообще надо принять то положение, что все в природе можно объяснить двояко: как принадлежащее царству могущества — через *производящие причины*, а как принадлежащее *царству мудрости* — через *целенаправленные причины*; Бог правит во славу себе телами как машинами наподобие зодчего — *по законам количества*, или *математическим*, и притом через посредство душ; душами же, носителями мудрости, как своими подданными, имеющими с ним некое сродство, — наподобие властителя, или скорее отца, *по законам благости*, или *моральным*; оба этих царства находятся повсюду во взаимопроникновении, но законы каждого из них остаются несмешанными и невозмущенными, так что одновременно достигается и наибольшее в царстве могущества, и наилучшее в царстве мудрости. Но в нашу задачу здесь входит установить для действующих сил общие правила, которыми мы могли бы пользоваться при объяснении специальных производящих причин.

Итак, я пришел к совершенно одинаковой истинной оценке сил двумя противоположными путями: во-первых, априори, простым рассмотрением пространства, времени и действия (что я изложу в другом месте); во-вторых, апостериори, оценивая силу по действию [13], которое производит ее самоизрасходование: я здесь имею в виду не любое действие, а только такое, на которое сила расходуется или затрачивается, которое поэтому можно назвать

насильственным; таковым не является действие, производимое тяжелым телом, движущимся по совершенно горизонтальной плоскости, ибо, производя такое действие, тело сохраняет все время одну и ту же силу; впрочем, при правильном учете и такое, сказал бы я, *инертное* действие позволило бы нам достигнуть требуемой оценки, но это мы пока оставим в стороне. Из насильственных же действий я избрал то, которое в наибольшей степени пригодно для разделения на подобные и равные части, каково поднятие тела, обладающего тяжестью, ибо поднятие тяжелого тела на два или три фута в точности равно двукратному или трехкратному поднятию того же тела на один фут; и поднятие тела двукратного веса на один фут в точности равно двукратному поднятию тела однократного веса на один фут; откуда вытекает, что поднятие тела двукратного веса на три фута в точности равно шестикратному поднятию тела однократного веса на один фут, в том предположении (принимаемом ради простоты изложения, так как, хотя оно и не соответствует действительности, ошибка будет нечувствительна), что тела одинаково тяготеют на большем и меньшем расстоянии от горизонтальной плоскости. (Ибо, применяя пружины, не так легко получить однородность) [14]. Итак, проводя сравнение между различными или движущимися с различной скоростью телами, я легко установил, что если тело A имеет однократный вес, а B — двукратный, скорость же у обоих одинакова, то и сила у первого однократна, а у второго двукратна, поскольку все, что для первого положено один раз, для второго положено два раза. Действительно, в теле B дважды содержится тело, равное телу A и обладающее одинаковой с ним скоростью, и ничего более. Но если тела A и C равны, а скорость тела C вдвое больше скорости тела A, то легко видеть, что не все, наличествующее в теле A, удваивается в теле C: удваивается только скорость, но не само тело. И я понял, что здесь допущена погрешность теми, кто счел, что одним этим удвоением модальности удваивается и сама сила; уже ранее я указывал, что истинное, хотя и не получившее до сих пор признания (после всего, что написано об *элементах всеобщей математики*) искусство оценки состоит в том, чтобы достигнуть некоторой однородности, т. е. точного и полного удвоения не только модусов, но и вещей. Этот метод лучше всего может быть показан на примере рассматриваемого здесь вопроса.

Чтобы решить его, я исследовал, могут ли упомянутые два тела, A и C, равные по величине, но различающиеся по скорости, произвести некоторые действия, равносильные своим причинам и однородные между собой. Таким образом, оказалось бы возможным объекты (сравнение которых самих по себе затруднительно) сравнить хотя бы по их действиям. Действие же я счел равносильным своей причине в том случае, если осуществление действия сопровождается израсходованием всей способности причины производить таковое; при этом безразлична продолжительность этого действия. Итак, положим, что тяжелые тела A и C (фиг. 14) [15] обращают свою силу на подъем, что произойдет, если в тот момент, в который они имеют упомянутые выше скорости, A — однократную, а C — двойную, они находятся на оконечностях вертикальных маятников PA, EC. Как установлено опытами Галилея и других, если тело A при начальной скорости, пропорциональной 1, в высшей точке своего подъема будет находиться на высоте $_2AH$, равной одному футу, над уровнем HR, то тело C при начальной скорости, пропорциональной 2, в высшей точке поднимается на высоту $_2C$, равную четырем футам. А отсюда следует, что тело со скоростью, пропорциональной 2, по своей энергии в 4 раза превосходит тело [16] со скоростью, пропорциональной 1, ибо при затрате всей своей способности к действию оно может произвести действие в 4 раза большее. Ибо, поднимая один фунт (т. е. само себя) на четыре фута, оно четырежды поднимает один фунт на один фут. Таким же образом получаем общий вывод, что силы равных тел относятся как квадраты скоростей и, следовательно, силы любых тел находятся в отношении, равном произведению отношения самих тел [17] на удвоенное [18] отношение скоростей.

То же самое я подтвердил, доведя до нелепости (а именно до вечного движения) широко распространенное, особенно у картезианцев, противоречащее утверждение, согласно которому силы относятся как произведения тел на скорости; пользуясь этим методом, я далее определил апостериори *два состояния, неравные по* ⟨*способности производить действие*⟩ [19], и отличил большее от меньшего по определенному признаку. И так как от замены одного из них другим возникает механическое вечное движение, т. е. действие, превосходящее причину, то эти два состояния не равносильны друг другу, но то, которым заменено другое, оказалось превосходящим его,

ибо произвело некоторое большее действие. Но я считаю несомненным, что природа никогда не допускает неравной по силам замены, а всегда полное действие бывает равносильно полной его причине; и обратно — если есть состояния, равные по силам, то можно в рассуждениях спокойно заменить одно другим, предполагая, что такая замена произведена в самой действительности и не повлекла за собой возникновения вечного движения. Между тем если бы действительно, как обычно полагают, были равносильны между собой тело A с весом, пропорциональным 2 (возьмем здесь такой пример), и скоростью, пропорциональной 1, и тело C с весом, пропорциональным 1, и скоростью, пропорциональной 2, то каждое из них могло бы быть без ущерба заменено другим. Но это неверно. Действительно, положим, что тело A весом 2 приобрело скорость 1, опускаясь по $_2A_1A$ со снижением $_2AH$ в один[20] фут; подставим вместо него в момент нахождения в $_1A$, т. е. на уровне горизонтальной плоскости, равносильное ему (как утверждают) тело C с весом 1 и скоростью 2; оно поднимется до $_3C$[21], на высоту, равную $_2C$, т. е. четырем футам. Таким образом, заставляя тело A весом в два фунта опуститься с высоты $_2AH$ в один фут и подставив равносильное тело, мы достигли поднятия одного фунта на четыре фута, что вдвое больше предыдущего действия. Следовательно, мы приобрели столько же силы, т. е. осуществили механическое вечное движение, что является нелепостью. При этом не имеет значения, позволяют ли нам законы движения реально осуществить указанную подстановку; ибо для равносильных тел вполне достаточно и мысленной подстановки. Впрочем, мы могли бы придумать различные способы, посредством которых сколь угодно близко подошли бы к действительному переносу всей силы тела A на тело C, которое ранее находилось в покое, но теперь, после того как тело A пришло в покой, одно только C находится в движении. Так получилось бы, что место двухфунтового веса со скоростью 1 заступил бы один фунт со скоростью 2[22].., откуда, как мы показали, возникает нелепость. И все это не пустые рассуждения, сводящиеся к спору о словах, а имеет большое практическое значение при расчете машин и движений. Например, если кто располагает силой, производимой водой, животными или другим способом, достаточной, чтобы поддерживать тяжелое тело в 100 фунтов в постоянном движении, при котором оно описывало бы в течение четверти минуты горизонтальную окружность

с диаметром в 30 футов; а другой заменит это двойным грузом, описывающим за то же время вдвое меньшую окружность с меньшими затратами, и представит тебе это как нечто выгодное, то знай, что ты обманут и потерял половину силы[23]. Но теперь, рассеяв заблуждения, предположим во второй части этого нашего «Опыта» более подробное рассмотрение истинных и достойных удивления законов природы.

ЧАСТЬ II

Природа тела и вообще субстанции недостаточно познана, и этим объясняется, что выдающиеся философы нашего времени (мы этого уже касались), полагая понятие тела в одной только протяженности, вынуждены были прибегать к Богу, чтобы объяснить соединение души и тела и даже взаимодействие тел. Ибо необходимо признать невозможным, чтобы голая протяженность, заключающая в себе только геометрические понятия, была способна к действию и к восприятию действия; поэтому единственной возможностью объяснения им представилось допустить, что когда человек мысленно пытается двинуть рукой, то Бог, как бы по некоему извечному условию, приводит его руку в движение; и обратно — посредством возникающих в крови и дыхании движений Бог возбуждает в душе восприятие. Но сами эти допущения, чуждые правильному пути философствования, должны были убедить их авторов, что они исходят из ложного основания, дав телу неправильное определение, ведущее к таким следствиям. Поэтому мы показали, что во всякой субстанции есть сила действования, а если это субстанция сотворенная, то также и сила претерпевания; а понятие протяженности не закончено в себе самом, но составляет только признак чего-то протяженного, говорящий о его распространении или непрерывном повторении, и потому предполагает наличие субстанции тела, которая обладает способностью действовать и подвергаться действию и везде проявляется как телесная масса и распространение которой содержится в протяженности. Отсюда когда-нибудь для нас прольется и новый свет в объяснении единства тела и души. Теперь же нам надо показать, как отсюда выводятся удивительные и весьма полезные практические теоремы, относящиеся к динамике, т. е. науке, излагающей по преимуществу закономерности телесных сил.

Прежде всего необходимо знать, что сила есть нечто вполне реальное также и в сотворенных субстанциях; пространство же, время и движение имеют нечто от сущности разума и являются истинными и реальными не сами по себе, а лишь поскольку они причастны к божественным атрибутам — бесконечности, вечности, созиданию или силе творимых субстанций. Отсюда уже следует, что пустоты в пространстве и времени не существует, а движение в отвлечении от силы, т. е. поскольку в нем рассматриваются только геометрические понятия — величина, фигура и их изменения, в действительности есть не что иное, как перемена положения, так что *движение как феномен состоит в чистом отношении*, как это признал и Декарт, когда определил его как перемещение из соседства с одним телом в соседство с другим. Но, выводя следствия, он забыл о своем определении и установил правила движений, как будто движение было чем-то реальным и абсолютным. Надо исходить из того, что, сколько бы тел ни находилось в движении, из самих явлений невозможно заключить, какое из тел находится в абсолютном движении или в покое, но любому из них можно приписать покой без какого-либо изменения в самих явлениях. Отсюда следует (чего не заметил Декарт), что эквивалентность гипотез не нарушается и при столкновении тел между собой и поэтому правила движений должны быть таковы, чтобы относительный характер природы движения оставался в силе и, наблюдая явления, следующие за столкновением, нельзя было установить, где до столкновения был покой или определенное абсолютное движение. Отсюда вытекает несостоятельность правила Декарта, согласно которому покоящееся тело никоим образом не может быть сдвинуто с места меньшим телом, и других тому подобных правил, как нельзя более чуждых действительности. Из относительной природы движения следует также, что взаимодействие тел при столкновении остается одним и тем же, если только их сближение происходит с одной и той же скоростью. Точно так же мы испытываем одинаковую боль, натолкнется ли наша рука на неподвижно висящий на нити камень, или камень с той же скоростью натолкнется на неподвижную руку. В то же время мы говорим об этом так, как того требуют обстоятельства; для более простого и наглядного описания явлений, например, в учении о сферах мы применяем движение первого двигателя, а в теории планет должны пользоваться

гипотезой Коперника, чтобы совершенно замолкли споры, которые велись по этому поводу с таким возбуждением (при участии также и богословов). Действительно, хотя сила есть нечто реальное и абсолютное, движение принадлежит к разряду относительных явлений, и истину мы усматриваем не столько в явлениях, сколько в причинах.

Из наших понятий о теле и силах вытекает, что *все происходящее с субстанцией можно понять как происходящее согласно определенному порядку*. С этим связано, что *никакое изменение не происходит скачком*. Из этого положения следует, что *существование атомов невозможно*. Чтобы понять силу этого следствия, положим, что тела A и B (фиг. 15) [24] сталкиваются, и $_1A$ приходит в $_2A$, а $_1B$ в $_2B$, и после столкновения отражаются из $_2A$ в $_3A$ и из $_2B$ в $_3B$. Если мы представим себе, что существуют атомы, т. е. тела совершенно твердые и несгибаемые, то очевидно, что изменение произошло скачком, или моментально, ибо прямое движение в самый момент столкновения перешло в обратное, если не предположить, что тотчас после столкновения тела пришли в покой, т. е. потеряли силу, каковое предположение, не говоря уже о том, что оно нелепо по другим основаниям, опять заключало бы в себе допущение скачка, т. е. моментального перехода от движения к покою, без промежуточных ступеней. Итак, необходимо признать, что если тела A и B (фиг. 16) [25] столкнулись, придя из $_1A_1B$ в место столкновения $_2A_2B$, то они там несколько сжимаются наподобие двух надутых мячей и все более и более сближаются, причем сжатие непрерывно возрастает; тем самым движение ослабевает, так как силы устремления переходят в силы упругости тел, пока они не придут окончательно к покою; тогда наконец по мере восстановления упругости тел они отталкиваются друг от друга, причем обратное движение, начавшись от состояния покоя, непрерывно возрастает и наконец тела, приобретя ту же скорость, которую они имели сближаясь, но направленную в противоположную сторону, удаляются друг от друга и возвращаются в места $_3A$, $_3B$, совпадающие с местами $_1A$, $_1B$, если тела предполагаются равными и имеющими равные скорости. Отсюда уже уясняется, каким образом при постепенном уменьшении движения в исходном направлении, приводящем тело в состояние покоя, возникает наконец движение в обратном направлении без какого-либо скачкообразного изменения. Подобно тому как из одной фигуры не может произойти другая (например, из круга

овал) иначе как через посредство бесчисленных промежуточных фигур и от места к месту или от момента времени к моменту времени можно перейти только через все промежуточные места или моменты, так и переход от движения к покою, и тем более к противоположному движению возможен только через все промежуточные ступени движения. Удивительно, что на это столь важное обстоятельство так мало обращали внимания.

Из сказанного следует — хотя это отрицал Декарт в своих «Письмах», да и ныне отказываются допустить некоторые выдающиеся ученые,— *что всякое отражение (reflexio) возникает от упругости*, и уясняется смысл многих знаменитых опытов, которые показывают, что *тело при толчке изменяет форму, прежде чем сдвинуться с места*, как это превосходно изложил Мариотт. Наконец отсюда вытекает то замечательное следствие, что нет столь малого тела, которое не имело бы упругости и не допускало бы проникновения в него еще более тонкой жидкости; нет поэтому *никаких элементов тел*, никакого вещества, обладающего величайшей текучестью, и никаких плотных, совершенных и неизменяемых шариков второго элемента, а разделение тела может продолжаться до бесконечности [26].

Следствием этого *закона непрерывности*, исключающего скачки в изменении, является, далее, то, что случай покоя можно рассматривать как частный случай движения, а именно как исчезающе малое движение, и случай неравенства — как случай исчезающего равенства. Поэтому следует так определить законы движения, чтобы не было надобности в специальных правилах для тел равных и покоящихся, и возникают эти правила сами собой из правил для тел неравных и находящихся в движении. Если же мы захотим формулировать специальные правила для покоя и равенства, то должны остерегаться, чтобы они не оказались в несоответствии с гипотезой о покое и равенстве как предельных случаях движения и неравенства; иначе мы нарушим гармонию вещей, и наши правила вступят в противоречие между собой. Этот новый прием проверки правил, предложенных нами и другими, я впервые опубликовал в «Nouvelles de la Republique des lettres» (июль 1687 г., статья 8) и назвал его общим принципом порядка, возникающим из понятий бесконечности и непрерывности [27], присоединив к нему аксиому: при упорядоченных исходных данных упорядочены и искомые. Я дал

этому такое обобщенное выражение: *если в исходных данных частные случаи следуют непрерывно один за другим и наконец получают исчезающе малые значения, то необходимым следствием будет, что и в искомых величинах частные случаи будут следовать непрерывно и будут стремиться к исчезающе малым значениям.* Совершенно так же, как в геометрии случай эллипса, непрерывно изменяясь, приближается к случаю параболы, по мере того как при одном фокусе, остающемся в неподвижности, второй предполагается все более и более удаляющимся, пока этот второй фокус не отодвинется на бесконечное расстояние и эллипс не перейдет в параболу. Поэтому все правила эллипса с необходимостью подтверждаются и для параболы (принимаемой за эллипс, второй фокус которой бесконечно удален). Поэтому все лучи, параллельно падающие на параболу, можно принять за исходящие из этого второго фокуса или устремляющиеся к нему [28]. Таким же образом случай, когда тело A наталкивается на движущееся тело B, может непрерывно изменяться: можно принять, что при сохранении движения тела A движение тела B становится все меньше и меньше, пока не перейдет в состояние покоя и не станет возрастать в противоположном направлении. Я утверждаю, что результат столкновения при движении обоих тел непрерывно приближается к результату столкновения в случае тела B или тела A, находящегося в покое, и наконец переходит в него; таким образом, случай покоя как в исходных данных, так и в результате или в искомых является пределом двух случаев движения, или общим пределом движений прямого и обратного [29], т. е. частным примером того и другого. Когда я при помощи этого лидийского камня, перенесенного мной от геометрии к физике, исследовал декартовы правила движения, то удивительным образом обнаружилось какое-то зияние, или скачок, совершенно не свойственный явлениям природы. Выражая количество посредством отрезков прямых и принимая случаи движения тела B до столкновения, как исходные данные, за абсциссы, а его движения после столкновения, как искомые результаты,— за ординаты и проведя линию через оконечности ординат, как предписывают правила Декарта, я получил не непрерывную линию, а нечто зияющее и подскакивающее нелепым и немыслимым образом. Когда я отметил при этом случае, что не во всем выдерживают такое испытание также и правила досточтимого отца Мальбранша, то этот

выдающийся муж, произведя необходимый пересмотр, со свойственным ему беспристрастием признал, что должен изменить свои правила, и издал об этом краткую книжку. Однако приходится сказать, что он недостаточно последовательно применил этот новый прием и оставил кое-что не вполне свободным от возражений.

Из сказанного вытекает еще и такое замечательное следствие: всякое изменение состояния тела является спонтанным, т. е. происходит от внутренней силы, хотя бы и при наличии внешнего повода. Подразумеваю здесь собственное изменение данного тела, возникает ли оно при ударе или остается длительным, какие бы мы ни предполагали условия, чему бы мы, наконец, ни приписывали абсолютный покой или движение. Ибо если удар остается одним и тем же, какому бы из ударяющихся тел ни принадлежало истинное движение, отсюда следует, что действие удара поровну разделяется между обоими телами, так что они *одинаково участвуют в действии* и половина действия возникает от одного из них, а другая половина — от второго; и так как в то же время половина результата, т. е. изменения, принадлежит одному, половина — другому, то этого достаточно, чтобы мы отнесли изменение, которое происходит с каждым из них, к его же собственному действию и не нуждались в допущении какого-либо влияния одного тела на другое, хотя каждое из них дает повод к действию другого, производящему изменение в нем самом. Действительно, когда сталкиваются тела A и B, то сопротивление тел в соединении с упругостью вызывает их сжатие, одинаковое в каждом из двух при любых предположенных условиях. Это можно показать и на опыте; например, если мы представим себе, что сталкиваются два надутых мяча, будут ли они оба находиться в движении, или один из них будет подвешен на нити, так что сможет легко отклоняться; какова бы ни была относительная скорость мячей, т. е. скорость их сближения, она будет характеризоваться определенной степенью сжатия и напряжения упругости, и притом равной у обоих. Затем мячи A и B, возвращаясь к первоначальному состоянию под действием силы упругости заключенного в них воздуха, оттолкнутся один от другого, как будто выброшенные из катапульты. При этом так как сила с обеих сторон одинакова, то каждый будет отталкиваться от другого и, таким образом, удалится от него под действием собственной своей силы, а не силы другого мяча. Но то, что мы говорим

о мячах, можно отнести и ко всякому телу, испытывающему удар: отражение происходит вследствие упругости в нем самом, т. е. от движения проникающего его текучего эфирного вещества, следовательно, от внутренней силы. Здесь я имею в виду, как я говорил, *собственное движение* тела, отвлекаясь от *общего*, которое может быть приписано центру тяжести [30]; собственное движение тел можно представить себе так (представить, поясняю, в виде гипотезы), как если бы они перемещались на корабле, несущем их общий центр тяжести, а сами имели собственное движение на этом корабле, так что наблюдаемые явления происходили бы из сложения движения корабля как центра и собственного движения тел. Из сказанного легко также понять, что действие тел всегда сопровождается противодействием и оба они равны между собой по величине и противоположны по направлению.

И так как в каждый момент существует только сила и порождаемое ею устремление (ибо движение никогда в действительности не существует [31], как мы изложили выше), а всякое устремление направлено по прямой линии, то отсюда следует, что *всякое движение или прямолинейно, или составлено из прямолинейных*. А отсюда уже не только вытекает, что все движущееся по кривой линии всегда стремится продолжить это движение по касательной к ней прямой, но также, чего трудно было бы ожидать, возникает *истинное понятие о твердости*. Ибо если предположить, что какое-нибудь из тел, которые мы называем твердыми (хотя в действительности нет ничего абсолютно твердого или абсолютно жидкого, но каждое тело имеет определенную степень твердости и текучести и только по преобладающему в нашем восприятии признаку получает то или иное наименование), вращается вокруг своего центра [32], то его части будут стремиться улететь по касательной, вернее, даже начнут улетать, но так как этим их отрывом друг от друга нарушается движение окружающей среды, то они встречают отсюда противодействие и снова смыкаются между собой, как будто бы центру была присуща магнетическая сила притяжения или самим частицам — центростремительная сила, и, таким образом, вращательное движение возникает из сложения стремления удалиться по касательной с центростремительной силой частиц. Получается, что всякое криволинейное движение возникает из слагающихся между собой прямолинейных устремлений, и вместе с тем становится понятным, что упомянутое

смыкание под воздействием окружающей среды есть причина всякой твердости. Иначе было бы невозможно, чтобы всякое криволинейное движение слагалось из строго прямолинейных. Отсюда мы снова получаем новое и столь же неожиданное, как предыдущее, соображение, направленное против атомизма. Действительно, нельзя придумать ничего более чуждого природе вещей, чем объяснять твердость из покоя: никогда нет в телах истинного покоя и ничто, кроме покоя, не может произойти из покоя. Пусть, например, А и В [33] находятся во взаимном покое, т. е. в покое не абсолютном, а только по отношению одно к другому (впрочем, и это никогда не случается в точности, ибо никакое тело не сохраняет в точности одного и того же расстояния от другого тела, хотя бы в течение сколь угодно малого времени), и пусть все находящееся в состоянии покоя будет хранить это состояние до тех пор, пока вступит в действие особая причина; отсюда все же не следует, что раз В оказывает сопротивление толчку [34], то оно окажет сопротивление также и отрыву от другого [35], так чтобы, преодолев сопротивление самого В, т. е. приведя В в движение, можно было заставить последовать за ним и А. Это было бы в сущности *притяжением*, которого в природе нет, а между тем оно должно было бы вытекать как следствие из допущения первичной твердости или объяснения ее покоем или чем-либо подобным. Итак, твердость также не должна быть объясняема ничем, кроме воздействия (contrusio) окружающей среды. Ибо одно только сжатие недостаточно объясняет дело — как будто бы просто было затруднено удаление В от А; надо понять, что в действительности они удаляются друг от друга, но окружающая среда толкает обратно одно к другому, и из сочетания двух движений происходит это сохранение сплоченности. Поэтому те, кто воображает в телах некие не воспринимаемые чувствами слои или пластины (по образцу двух полированных мраморных плит, плотно прилегающих одна к другой), разделение которых затруднено сопротивлением окружающей среды, хотя во многом и правы, однако, предполагая в пластинах снова какую-то твердость, не находят последних оснований твердости. Отсюда также понятно, почему я в этом вопросе не могу принять философских мнений некоторых выдающихся математиков, которые, помимо того что допускают пустое пространство и не чуждаются притяжения, толкуют и движение как абсо-

лютное и пытаются доказать это из вращения и порождаемой им центробежной силы [36]. Но так как и вращение рождается только из сочетания прямолинейных движений, то приходится заключить, что, поскольку сохраняется сила гипотез, принимаемых для прямолинейных движений, она сохранится и для криволинейных.

Из сказанного можно понять еще и следующее. *Движение, общее нескольким телам, не меняет их взаимодействий,* ибо не изменяется скорость, с которой они сближаются между собой, а следовательно, и сила, с которой они воздействуют друг на друга при столкновении. На этом основаны превосходные опыты, которые описал Гассенди в «Письмах о движении», сообщаемом движущимся агентом, отвечая тем, которые полагали, что выбрасыванием снарядов можно привести в состояние покоя земной шар. Между тем вполне достоверно, что у находящихся на большом корабле (закрытом, т. е. так устроенном, что с него не видна внешняя обстановка), который идет даже с большой, но равномерной скоростью, не будет никакой возможности различить, находится ли корабль в покое или движется, на основании того, что происходит на корабле, например если на нем играют в мяч или выполняются другие движения. Это необходимо отметить ради тех, которые, неправильно поняв учение Коперника, полагают, что, согласно ему, тела, брошенные с земли в воздух, увлекаются воздухом, вращающимся вместе с землей, и падают на землю так, как если бы она находилась в покое; это воззрение справедливо признано неудовлетворительным, и авторитетнейшие ученые, следуя гипотезе Коперника, говорят, что все находящееся на земной поверхности движется вместе с землей и поэтому тело, выпущенное из лука или из метательного орудия, уносит с собой вместе с устремлением, сообщенным ему этим орудием, также и устремление, сообщенное ему вращением земли. И так как двойное движение брошенного тела заключает в себе одно движение, общее с землей, а другое, сообщенное броском, собственное, то нет ничего удивительного, если общее движение не вносит никакого изменения. Вместе с тем нельзя скрыть того, что если бы можно было метнуть тело на такое расстояние или представить себе корабль такой большой и обладающий такой скоростью, чтобы до момента падения брошенного тела земля или корабль описали дугу, заметно отличающуюся от прямой, то обнаружилось бы расхождение, ибо тогда

в самом деле движение земли или корабля (как круговое) не совпало бы с движением, сообщенным метательному снаряду вращением корабля или земли (как криволинейным). И к устремлению тяжелых тел к центру присоединилось бы внешнее воздействие, не менее способное породить различие в явлениях, чем если бы в корабле был заключен компас, указывающий на полюс и обнаруживающий отклонения корабля от курса. Вообще же, когда речь идет о равносильности гипотез, необходимо учитывать все привходящие обстоятельства, сопутствующие явлениям. Отсюда также понятно, что можно без опасений применять сложение движений или разложение движения на два или более, хотя Валлисий приводит высказанные одним даровитым ученым сомнения в этом. Во всяком случае эта возможность требует обоснования и не должна (как это часто делалось) рассматриваться как самоочевидная.

НОВАЯ СИСТЕМА ПРИРОДЫ И ОБЩЕНИЯ МЕЖДУ СУБСТАНЦИЯМИ, А ТАКЖЕ О СВЯЗИ, СУЩЕСТВУЮЩЕЙ МЕЖДУ ДУШОЮ И ТЕЛОМ

1. Вот уже несколько лет, как я пришел к этой системе и по ее поводу имел сношения с некоторыми учеными, особенно с одним из величайших богословов и философов нашего времени, который, ознакомившись через посредство одного высокопоставленного лица [1] с некоторыми из моих взглядов, нашел их весьма парадоксальными. Но, получив мои разъяснения, он самым благородным и поучительным образом взял свои слова назад. Одобрив одну часть моих положений, он перестал критиковать и другую их часть, с которой он еще не решался согласиться. С этого времени, как только представился удобный случай, я продолжил свои размышления, дабы представить публике взгляды, хорошо обоснованные; равным образом я старался ответить на те возражения, которые делались против моих опытов по динамике, имеющих с ними связь. Наконец, так как некоторые весьма уважаемые особы желали большего разъяснения моих взглядов, то я решился опубликовать эти размышления, хотя они, с одной стороны, никоим образом не могут быть для всех доступными, с другой — не могут прийтись по вкусу умам всякого сорта. Я старался главным образом извлечь пользу из суждений тех людей, кто является достаточно знающим в этом предмете; было бы слишком затруднительно разузнавать и разыскивать отдельно всякого, кто был бы расположен давать мне наставления, которые я всегда буду рад получать, лишь бы только в них сказывалась любовь к истине, а не пристрастие к предвзятым мнениям.

2. Хотя я принадлежу к числу людей, усердно занимавшихся математикой, однако с самой юности я не переставал размышлять над философией, ибо мне всегда

казалось, что есть средство установить в ней путем ясных доказательств кое-что прочное. Я уже далеко проник в схоластические области, пока математика и новейшие писатели не заставили меня еще в ранней юности удалиться от них. Меня увлекла их прекрасная манера объяснять природу механически, и я со справедливым презрением отвернулся от метода тех, которые только нагромождали формы и способности, не дававшие ровно никакого знания. Но затем, попытавшись углубить принципы самой механики, дабы указать основание для законов природы, познаваемых из опыта, я заметил, что для этого недостаточно принимать во внимание одну только *протяженную массу*, что необходимо прибегать еще к понятию *силы*,— понятию вполне доступному для мысли, хотя оно и относится к области метафизики. Мне казалось также, что хотя мнение тех, которые обращают или низводят животных на степень простых машин, и кажется возможным, однако оно неправдоподобно и даже противоречит порядку вещей.

3. Сначала, освободившись из-под ига Аристотеля, я обратился к пустому пространству и атомам, ибо это всего лучше удовлетворяет воображение; но отказался от этого после многих размышлений о невозможности найти *принцип истинного единства* в одной только материи, иными словами, в том, что только пассивно, ибо здесь все является только собранием или скоплением частей без конца. Ведь множество может получать свою реальность только из *действительных единиц*, имеющих другое происхождение и представляющих собой нечто совершенно иное, нежели точки, относительно которых несомненно, что непрерывное не может состоять из них; дабы найти эти *реальные единицы*, я был принужден прибегнуть к *атому формальному*, ибо что-либо материальное не может быть в одно и то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством [2]. Таким образом, пришлось снова обратиться к *субстанциальным формам* и, так сказать, восстановить их репутацию, столь поколебленную в настоящее время; но это надо было сделать таким образом, чтобы они стали доступны пониманию и чтобы пользование ими было свободно от тех злоупотреблений, которые делались. Итак, я нашел, что природа этих форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы

представляем себе души. Но как и душе нельзя прибегать для объяснения частностей в устройстве тел животных, точно так же, я думал, нельзя прибегать к этим формам для объяснения частных проблем природы, хотя они и необходимы для установления общих истинных принципов. Аристотель называет их *первыми энтелехиями*. Я, может быть более понятно, называю их *первичными силами* (forces primitives), которые содержат в себе не только *акт* или осуществление возможности, но и первичную *деятельность*.

4. Я видел, что эти формы и души должны были быть неделимыми, точно так же как наш дух, и, насколько я помню, того же взгляда относительно душ животных держался св. Фома. Но это вызвало большие затруднения по отношению к происхождению и протяженности душ и форм. Ибо так как всякая *простая субстанция*, обладая истинным единством, не может иметь ни начала, ни конца, разве только путем чуда, то отсюда вытекало, что эти души и формы могут получать свое начало только путем творения, а конец — только путем обращения в ничто. Таким образом, исключая те души, которые Богу угодно сотворить еще, я был принужден признать, что конститутивные формы субстанций должны были быть сотворены при начале мира и остаются навсегда. Некоторые схоластики, как Альберт Великий и Роджер [3] Бэкон, также отчасти предвидели истину их происхождения; и это не должно казаться необычным, ибо формам приписывается только та длительность, какую гассендисты признавали за своими атомами.

5. Я думал, однако, что нельзя безразлично смешивать с другими формами и душами *духи* и *разумные души*, ибо последние высшего порядка и обладают несравненно бо́льшим совершенством, чем эти формы, погруженные в материю и, по моему мнению, пребывающие повсюду; в сравнении с этими последними духи как бы маленькие божества, сотворенные по образу Бога и носящие на себе лучи божественного света. Поэтому духами Бог управляет подобно тому, как государь управляет своими подданными или как отец заботится о своих детях, между тем как с другими субстанциями он распоряжается так же, как механик со своими машинами. Духи имеют, таким образом, свои особые законы, ставящие их выше изменений, происходящих в материи, в силу того самого порядка, который Бог вложил в последнюю; и можно сказать, что все

остальное сотворено только для них, так что самые эти изменения приспособлены к счастью добрых и наказанию злых.

6. Однако (снова возвращаясь к формам обычным или душам примитивным) длительность, которую должно было им приписать взамен той, которая приписывалась атомам, могла бы заставить сомневаться, не переходят ли эти души из тела в тело; это было бы метемпсихозом, вроде того как некоторые философы верили в передачу движения и видов. Но такое представление совершенно не соответствует природе вещей. Такого перехода вовсе нет, и здесь мне пришло на помощь учение о трансформациях Сваммердама, Мальпиги и Левенгука [4], превосходнейших наблюдателей нашего времени; они заставили меня допустить скорее, что как животное, так и всякая другая организованная субстанция не начинается в то время, когда мы думаем о них, и что их видимое рождение есть только развитие, нечто вроде приращения. Я заметил также, что автор «О разыскании истины» [5], а также г-н Режис, г-н Гартзёкер и другие знающие люди недалеки были от такого взгляда.

7. Но оставался еще самый важный вопрос: что делается с этими душами или формами после смерти животного или при разрушении индивидуума, организованной субстанции? Этот вопрос представлял больше трудностей, так как было бы неразумным, чтобы души оставались без всякой пользы в хаосе нераздельной материи. Это заставило меня наконец думать, что есть только один разумный исход, именно что сохраняется не только душа, но также и животное, и его органическая машина, хотя разрушение ее крупных частей приводит ее к такому незначительному размеру, что она не поддается нашим чувствам, точно так же как это было до ее рождения. Равным образом настоящее время смерти никто с точностью указать не может; смерть долгое время можно принимать за простое прекращение заметных действий, и в основе она никогда не бывает чем-либо иным у простых животных; свидетельством тому служит пробуждение мух, утопленных и затем присыпанных порошком мела, и многие другие примеры, которые достаточно показывают, что много было бы и других пробуждений и даже через большее время, если бы люди были в состоянии восстановить машину. По-видимому, великий Демокрит, каким бы атомистом он ни был, говорил о чем-то подобном, хотя Плиний и смеется над этим. Естественно поэтому, что животное, как оно было всегда живым и организованным (как это начинают признавать люди весьма проницательного ума), таковым и останется навсегда. И поскольку нет ни первого рождения, ни вполне нового происхождения, то отсюда вытекает, что не будет также ни совершенного уничтожения, ни смерти в строго метафизическом смысле и что, следовательно, вместо *переселения* души существует только *превращение* того же самого животного соответственно с тем, что его органы находятся в ином положении и развиты более или менее.

8. Однако разумные души следуют законам более высшим; они избавлены от всего, что могло бы лишить их свойства быть гражданами общества духов: Бог заботится о том, чтобы никакие изменения вещества не могли повести к потере нравственных качеств их личности. И можно сказать, что все стремится к совершенству, не только имея в виду универсум вообще, но и отдельные творения, которые предназначены к такой степени блаженства, что весь универсум принимает в этом заинтересованное участие в силу благости божией, сообщающейся каждому столько, сколько может допустить это верховная мудрость.

9. Что касается обыкновенной судьбы животных и других телесных субстанций, в чье полное исчезновение до сих пор верили и изменения которых зависят скорее от правил механических, чем от законов нравственных, то я с удовольствием заметил, что древний автор книги «О диете», приписываемой Гиппократу, усматривал некоторую долю истины, прямо говоря, что животные не родятся и не умирают, что вещи, о которых думают, будто они получают начало и погибают, только являются и исчезают. Это мнение, согласно Аристотелю, принадлежало также Пармениду и Мелиссу; эти древние были основательнее, чем о них думают.

10. Я всего более расположен отдавать справедливость писателям новейшим, однако я нахожу, что в своей реформе они пошли слишком далеко. Так, между прочим, они смешивают естественные вещи с вещами искусственными, не имея достаточно основательных идей о величии природы. Они думают, что различием между механизмами (machines) природы и нашими только различие между большим и малым. Это недавно побудило человека очень умного, автора «Бесед о множественности миров» [6], сказать, что если поближе рассмотреть природу, то в ней найдешь менее восхитительного, нежели думали, ибо она не что иное, как мастерская рабочего. Я думаю, что

это значит высказать о природе идею ни достаточно верную, ни достаточно достойную ее и что только наша система позволила наконец познать истинное и беспредельное расстояние между самомалейшими произведениями и механизмами (mechanismes) божественной мудрости и самыми значительными шедеврами искусства духа ограниченного; это различие не есть только различие в степени, но различие в самом роде. Должно же знать, что машины природы имеют действительно бесконечное число органов, что они так хорошо вооружены и так недоступны для всяких случайностей, что разрушить их невозможно. Естественная машина остается машиной и в своих мельчайших частях, и, что еще важнее, она всегда остается той же машиной, какой была, она только изменяет свою форму путем различных изгибов, которые принимает, то расширяется, то стягивается и как бы концентрируется, когда думают, что она утратилась.

11. Далее, через посредство души, или формы, существует истинное единство, соответствующее тому, чему дают название *«я»* в нас самих; это то, что не может иметь места ни в искусственных машинах, ни в простой массе материи, как бы она ни была организована: на такую массу можно смотреть только как бы на армию, или стадо, или пруд, полный рыбы, или как бы на часы, составленные из пружин и колес. Однако если бы не было действительных *субстанциальных единиц*, то и в собрании не было бы ничего ни субстанциального, ни реального. Это-то и побудило Кордемуа оставить Декарта и принять учение об атомах Демокрита, дабы найти действительное единство. Но *материальные атомы* противоречат разуму, не говоря уже о том, что и они сложены из частей, так как непреодолимая связь одной части с другой (если только ее можно представить или иметь основание предположить) не уничтожает их различия. Существуют только *атомы-субстанции*, т. е. единицы или реальные единства, абсолютно лишенные частей, составляющие источники деятельностей и первые абсолютные принципы сложения вещей и как бы последние элементы в анализе вещей субстанциальных. Их можно было бы назвать *метафизическими точками*: они обладают чем-то *жизненным* и своего рода *представлениями*; *математические же точки* — это их точки зрения для выражения универсума. Но когда телесные субстанции стягиваются, то все их органы образуют, на наш взгляд, одну *физическую точку*. Таким образом, точки физические неделимы только по видимости; математические точки — точки в строгом смысле, но они только модальности; только точки метафизические, или точки-субстанции (а их образуют формы, или души), суть точки в строгом смысле, и притом реальные; и без них не было бы ничего реального, так как без настоящих единиц не может быть и множества.

12. Установив эти вещи, я думал, что вхожу в гавань; но, когда я стал размышлять о связи души с телом, я очутился как бы брошенным в открытое море. Ибо я не находил никакого средства ни для объяснения того, каким образом тело может заставить что-либо проникать в душу или наоборот, ни того, каким образом одна субстанция может иметь общение с другой сотворенной субстанцией. Декарт, насколько это можно видеть из его сочинений, оставил эту часть в стороне; но его ученики, сознавая невразумительность обыкновенного мнения, полагали, что мы ощущаем свойства тел потому, что Бог по случаю движений вещества заставляет родиться в нашей душе идеи, а когда наша душа в свою очередь желает подвинуть тело, они думали, что это Бог его для нее движет. Так как дальнейшая передача движения им также казалась непостижимой, то они думали, что это Бог передает движение от одного тела к другому. Это то, что они называют *системой окказиональных причин*, получившей большую известность благодаря прекрасным рассуждениям автора «О разыскании истины».

13. До́лжно признать, что путем выявления того, что никоим образом не может быть возможно, постигли, в чем состоит затруднение; но это затруднение, кажется, еще не было устранено объяснением того, что совершается действительно. Совершенно справедливо, что, говоря в строго метафизическом смысле, реального влияния одной сотворенной субстанции на другую не существует и что все вещи со всеми их реальностями непрестанно производятся силою Бога; но для решения проблем не достаточно пользоваться общей причиной и прибегать к тому, что называют Deus ex machina. Ибо раз это делается без дальнейшего объяснения, которое можно было бы извлечь из области вторичных причин, то это значит в сущности прибегать к чуду. В философии до́лжно стремиться к отысканию основания, объясняя, каким образом вещи производятся божественной премудростью сообразно с понятием того, о чем идет речь.

14. Когда, таким образом, я был принужден признать невозможным, чтобы душа или какая-либо другая действи-

тельная субстанция могла получать что-либо извне, кроме как через всемогущество Божие, я незаметно для себя был приведен к мысли, которая меня удивила, но казалась неизбежной и на самом деле имеет весьма большие преимущества и обладает красотами очень значительными. Эта мысль состоит в том, что Бог изначала сотворил душу, или какое-либо другое действительное единство, таким образом, что в ней все должно рождаться из ее собственных источников, совершенно спонтанно, но, однако, при полном *соответствии* с внешними вещами. И так как, таким образом, наши внутренние состояния сознания, т. е. состояния самой души, а не мозга или отдельных частей тела, суть только явления, сопутствующие внешним вещам, или, пожалуй, истинные явления и как бы сны, находящиеся в правильном порядке, то необходимо, чтобы эти внутренние, в самой душе существующие представления возникали в ней в силу ее собственного первоначального устройства, т. е. в силу ее представляющей природы (способной выражать внешнее для нее путем отношения к ее органам), данной ей с ее сотворения и составляющей ее индивидуальный характер. В силу этого всякая из таких субстанций в точности представляет весь универсум каждая по-своему и с известной точки зрения, и представления, или выражения внешних вещей, возникают в душе в данный момент в силу ее собственных законов, как будто в особом мире и как будто бы ничего, кроме Бога и ее, не существовало (употребляю способ выражения одной особы, отличающейся большой высотой духа и всеми известной святостью) [7]. Вследствие всего этого между всеми такими субстанциями должно существовать полное согласие, а это означает то же самое, что замечалось бы, если бы все они имели между собой общение путем передачи «видов» или «качеств», какие воображает себе ходячая философия [8]. Более того, так как организованная масса, в которой находится точка зрения души (и которая выражается последнею более близким образом), в свою очередь является готовой к действию сама собою, следуя законам телесной машины, в тот момент, когда этого хочет душа,— причем одна не нарушает законов другой, и жизненные духи, и кровь производят движения именно тогда, когда последние должны отвечать на аффекты и представления души,— то это взаимное соотношение, наперед установленное в каждой субстанции универсума, и производит то, что мы называем их *общением*; единственно в этом и состоит *связь*

между душою и телом. Сказанное дает также понять, каким образом душа имеет свое местопребывание в теле, непосредственно в нем присутствуя; и это присутствие не может быть большим, так как душа находится в теле, как единство в ряду единиц, составляющем множество.

15. Такая гипотеза вполне возможна. Ибо почему же Бог не был в состоянии изначала дать субстанции такую природу или внутреннюю силу, которая могла бы в надлежащем порядке произвести в ней (словно в *духовном* или *формальном автомате*, но таком автомате, который в субстанции, наделенной разумом, является *свободным*) все то, что в ней возникает, т. е. все те явления или представления, какие она будет иметь, и притом без всякой помощи со стороны какого-либо иного творения? Тем более что природа субстанции необходимо требует и существенным образом в себе заключает развитие (progress) или изменение, без которого она не имела бы никакой способности к действию. И так как эта природа души обладает способностью представления универсума весьма точным образом (хотя и более или менее отчетливым), то такая последовательность представлений, производимых в себе душою, естественно, будет соответствовать последовательности изменений в самом универсуме. Равным образом и тело в свою очередь также является приноровленным к душе в тех случаях, когда на душу смотрят как бы на действующую на тело извне. Это тем более разумно, что тела сотворены только для духов, которые одни способны вступать с Богом в общение и восхвалять его славу. Таким образом, когда увидят возможность принять такую *гипотезу согласия*, увидят также, что эта гипотеза наиболее разумная и что она дает удивительную идею о гармонии вселенной (l'univers) и совершенстве дел Божиих.

16. В ней заключается то большое преимущество, что вместо того, чтобы говорить, будто мы свободны только по видимости и настолько, насколько это достаточно для практики (как это думали многие очень умные люди), до́лжно сказать скорее, что мы только по видимости действуем принужденно, а по всей строгости метафизических выражений находимся в полнейшей независимости от явления всех других творений. Это проливает также удивительный свет на бессмертие нашей души и всегда одинаковое сохранение нашего индивидуума, собственная природа которого дает ему полный порядок и делает недоступным для всяких внешних случайностей, хотя бы

на первый взгляд и казалось обратное. Никогда другая система не ставила нас с большой очевидностью на столь высокое место. Так как, согласно с ней, всякий дух является как бы своего рода миром, довлеющим себе, независимым от всякого другого создания, обнимающим бесконечное, выражающим универсум, то он обладает такой же длительностью, существованием и независимостью, как и сам универсум сотворенных вещей. Дóлжно думать, таким образом, что всякий дух должен занимать в ней всегда такое место, чтобы наиболее способствовать совершенству общества всех духов, составляющего их нравственную связь в царстве Божием. Эта гипотеза дает также новое доказательство бытия Божия, поразительно ясное, ибо такое совершенное согласие столь многих субстанций, не имеющих между собой никакого общения, может происходить только от общей причины.

17. Оставляя в стороне все эти преимущества, говорящие в пользу предлагаемой гипотезы, можно сказать, что она представляет собой нечто большее, чем простая гипотеза, так как едва ли возможно объяснить вещи иным понятным образом и так как многие значительные затруднения, до сих пор занимавшие умы, исчезают, по-видимому, сами собой, если достаточно вникнуть в смысл этой гипотезы. Обычный способ выражения здесь полностью сохранен, ибо можно сказать, что на ту субстанцию, состояние которой дает понятное объяснение изменений в других субстанциях (так что можно вообразить, что другие субстанции в этом отношении изначала были к ней приноровлены согласно с порядком постановления Бога), можно смотреть как на оказывающую действие на другие субстанции [9]. Действие одной субстанции на другую не есть ни излучение (emission) сущности, ни ее перенесение, как это обычно думают, и может быть разумно принимаемо только в том смысле, как я говорю. По отношению к материи, конечно, вполне понятны и излучения, и восприятия частиц, и на этом основывается механическое объяснение всех явлений физики; но так как материальная масса не есть субстанция, то ясно, что в отношении к самой субстанции действие может быть только таким, как я говорю.

18. Эти рассуждения, как бы метафизичны они ни казались, приносят, кроме того, удивительную пользу физике для установления законов движения, как это можно будет увидеть в моей динамике. Можно сказать, что при ударе тел каждое из них претерпевает действие только по причине своей собственной упругости вследствие движения, в нем уже существующего. Что же касается абсолютного движения, то оно никоим образом не может быть определено математически, ибо здесь все сводится к отношениям; поэтому та или другая гипотеза является здесь, точно так же как и в астрономии, одинаково состоятельной в том смысле, что, какое бы количество тел ни взять, можно произвольно принять любое из них покоящимся или движущимся с той или другой степенью скорости и явления движения, прямого, кругового или сложного, не будут этому препятствовать. Однако разумно будет приписать телам действительные движения сообразно с тем предположением, которое объясняет явления способом наиболее понятным, так как это является сообразным с тем понятием действия, которое мы установили.

О ГЛУБИННОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЕЩЕЙ

Кроме мира или собрания (aggregatum) конечных вещей есть некое Единое Существо, правящее ими (Unum Dominans) не только так, как моя душа во мне, или, точнее, мое «я» в моем теле, но и в гораздо более высоком смысле. Это Единое Существо, владыка универсума, не только управляет миром, но и создает его и устрояет; оно выше мира и, так сказать, сверхмира и в силу именно этого составляет последнюю причину вещей. Ибо нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их, или совокупности (series). Предположим, что существует одна вечная книга основных начал геометрии и что другие представляли бы последовательный ряд списков с нее; очевидно, что хотя любую данную книгу можно было бы возвести к предшествующей, которая служила для нее образцом, однако, сколько бы мы книг ни брали, восходя от последующих к предыдущим, мы никогда не дойдем до полного и совершенного объяснения данной книги, ибо у нас всегда будет оставаться вопрос, почему существовали от века такие книги, т. е. почему именно эти книги и именно так написанные.

Но что справедливо в отношении книг, то верно и в отношении различных состояний мира; несмотря на известные законы превращений, каждое следующее состояние есть в некотором роде только копия с предыдущего, и, к какому бы предшествующему состоянию мы ни восходили, мы никогда не найдем в нем совершенного объяснения, т. е. основания, почему существует известный мир и почему именно этот мир, а не иной.

Можно предполагать сколь угодно вечное существование мира; но так как мы предполагаем в нем только последовательный ряд состояний и ни в одном из них не заключается достаточного его основания, да и какое угодно количество миров нисколько не поможет объяснить его, то

очевидно, что основания мира надо искать вне мира. Ибо понятно, что и вечные вещи, если они и не имеют причины, имеют все-таки некоторое основание: в неизменных вещах это сама необходимость или сущность их; в ряде же изменяющихся вещей, предполагая, что они вечно сменяют друг друга, это основание будет заключаться (как мы увидим далее) в преобладании склонностей, где основания не принуждают абсолютной, или метафизической, необходимостью (что предполагало бы обратное), но склоняют. Отсюда, очевидно, следует, что, даже предполагая вечность мира, нельзя избегнуть последнего сверхмирового основания вещей, т. е. Бога.

Таким образом, основания мира заключаются в чем-то внемировом, отличном от связи состояний или ряда вещей, совокупность которых образует мир. Поэтому от необходимости физической, или гипотетической, которая определяет последующее состояние мира в зависимости от предшествующего, следует перейти к тому, что имело бы абсолютную, или метафизическую, необходимость, которая не допускала бы дальнейшего объяснения. В самом деле, действительный мир необходим лишь физически, или гипотетически, а не абсолютно, или метафизически. Действительно, раз он есть то, что он есть, то и вещи должны быть такими, как они существуют. Но как последняя причина должна заключаться в чем-нибудь обладающем метафизической необходимостью и как основание существования может проистекать только из чего-то существующего, то должно существовать Единое Существо, обладающее метафизической необходимостью, или такое, сущность которого есть существование; и, следовательно, существует нечто отличное от множественности существ, или мира, который, как мы признали и доказали, не заключает в себе метафизической необходимости.

Но чтобы показать несколько яснее, каким образом из вечных, или существенных, и метафизических истин проистекают истины временные, случайные, или физические, мы должны признать, что уже в силу того, что существует нечто, а не ничто, в вещах возможных, т. е. в самой возможности или сущности, есть требование (exigentia) существования, как бы некоторое притязание на существование; одним словом, сущность сама по себе стремится к существованию. Из чего следует, что все возможные, т. е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к суще-

ствованию, смотря по количеству их реальной сущности или по степени совершенства, которое они заключают в себе, ибо совершенство есть не что иное, как количество сущности.

Отсюда вполне очевидно, что среди бесконечных сочетаний возможных вещей и возможных рядов существует одно, в котором приведено к бытию наибольшее количество сущности или возможности. И действительно, в вещах всегда существует некоторое определяющее начало, основывающееся на принципе наибольшего и наименьшего, или на том, чтобы наибольший результат получался при наименьших затратах. В данном случае место, время — одним словом, воспринимающая способность или вместимость мира — могут быть рассматриваемы как материал, наиболее пригодный для постройки мира, тогда как разнообразие форм соответствует удобству здания, количеству и изяществу жилищ. Здесь есть известное сходство с некоторыми играми, в которых требуется занять все места доски по определенным законам. При недостатке ловкости окажутся неудобные места и придется оставить гораздо больше пустых мест, чем было бы можно или желательно; а между тем есть очень простой способ занять наибольшее возможное пространство на этой доске. Итак, подобно тому как если нам надо построить треугольник, не определенный никакими другими характеристиками, то отсюда последует, что он должен быть равносторонним; и если нужно пройти от одной точки к другой, причем направление линии не определено, то выбирается самый легкий и кратчайший путь; точно так же, раз допущено, что сущее имеет преимущество перед несущим, т. е. что есть основание, почему существует что-нибудь, а не ничто, и что от возможности следует перейти к действительности, то уже отсюда, даже при отсутствии всякого другого определения, будет вытекать, что количество существования должно быть наивозможно большим при данной вместимости пространства и времени (или при данном возможном порядке существования), точь-в-точь как квадраты должны быть так расположены на данной площади, чтобы она вместила наибольшее их количество. Отсюда становится удивительно понятным, каким образом при первоначальном образовании вещей может применяться своего рода Божественная математика, или метафизический механизм, и каким образом имеет место принцип наибольшего количества существований. Это бывает так же, как между всеми углами в геометрии определенный угол есть прямой и жидкости, помещенные в различных средах, принимают форму наиболее емкую или сферическую; или, еще лучше (как в обыкновенной механике), когда несколько тяжелых тел борются между собой, движение, происходящее отсюда, содержит в результате наибольшее падение. Ибо, подобно тому как все возможные вещи с одинаковым правом стремятся к существованию соразмерно со степенью их реальности, так и все тяжелые тела одинаково стремятся к падению соразмерно их тяжести, и, как, с одной стороны, происходит движение, которое содержит наибольшую силу падения, так, с другой — является мир, в котором осуществлена наибольшая часть возможных вещей.

Отсюда видно, как физическая необходимость вытекает из метафизической; ибо, хотя мир нельзя назвать необходимым метафизически в том смысле, что противоположное ему содержало бы противоречие или логическую нелепость, он тем не менее необходим физически или таким образом определен, что противоположное ему заключает в себе несовершенство или нравственный абсурд. И как возможность есть начало (principium) сущности, так совершенство (или степень сущности), состоящее в совместной возможности наибольшего числа вещей, есть начало существования. Отсюда ясно, каким образом Творец мира свободен, хотя он все делает по определяющим его основаниям: он действует по началу мудрости или совершенства. В самом деле, безразличие происходит от неведения, и, чем кто мудрее, тем более он определяется более высокой степенью совершенства.

Но, скажут мне, как бы ни казалось остроумным это сравнение некоторого определяющего метафизического механизма с механизмом тяжелых тел, оно грешит, однако, тем, что тяжелые тела производят реальное действие, тогда как возможности и сущности, предшествующие существованию или находящиеся вне его, представляют не что иное, как выдумки, или фикции, в которых нельзя искать основания существования. Я отвечу, что ни эти существа, ни эти вечные истины, предмет которых они составляют, не фикции, но существуют в некоторой области идей, если можно так выразиться, т. е. в самом Боге, источнике всякой сущности и существования всех вещей. И существование действительного ряда вещей само по себе достаточно показывает, что мое утверждение вовсе не произвольно. Так

как ведь этот ряд заключает в самом себе основание своего существования (как мы это показали выше) и так как это основание нужно искать в метафизических необходимостях, или вечных истинах, и так как, наконец, то, что существует, может происходить только от того, что существовало (как мы уже заметили), то отсюда следует, что вечные истины имеют свое существование в некотором субъекте, абсолютно и метафизически необходимом, т. е. в Боге, посредством которого они и реализуются, в ином случае (выражаясь варварски, но наглядно) они оставались бы только воображаемыми.

И действительно, мы замечаем, что в мире все совершается не только по геометрическим законам, но также и по метафизическим законам вечных истин, т. е. не только по необходимостям материи, но и по необходимости формы. И это справедливо не только в общем виде в отношении рассмотренного нами начала, по которому существование мира предпочтительнее его несуществования и существование в таком виде предпочтительнее иного существования,— начала, которое может заключаться только в стремлении (tendentia) из возможного к существованию, но, даже переходя к частностям и подробностям, мы увидим, что метафизические законы причины, силы, действия применяются во всей природе в удивительном порядке (ratione) и превалируют над чисто геометрическими законами материи, как я это открыл при объяснении законов движения; это так меня изумило, что я, как я указал еще раньше в другом месте, принужден был отказаться от того закона геометрического сложения силы, который я защищал в моей юности, когда я был более материалистичным.

Итак, мы нашли последнее основание как сущностей, так и существования в Едином Существе, которое необходимо должно быть более великим и высшим, чем сам мир, и прежде его, так как из него черпают свою реальность не только те существования, которые заключает в себе этот мир, но даже все возможное (possibilia). И это начало вещей можно искать только в одном источнике ввиду той связи, которую все вещи имеют друг с другом. Очевидно, что из этого источника непрерывно проистекают все существующие вещи, что они есть и были его произведениями, поскольку понятно, почему именно такое состояние мира, а не иное, вчерашнее, а не сегодняшнее проистекало от самого мира. С такой же очевидностью можно понять,

каким образом Бог действует физически и свободно, каким образом в нем заключается действующая и конечная причина вещей и каким образом он обнаруживает не только величие и могущество в построении мирового механизма, но также и свою благость и мудрость в общем плане творения.

А чтобы не думали, будто мы смешиваем здесь совершенство нравственное, или благость, с совершенством метафизическим, или величием, и чтобы не отвергали первого, допуская последнее, надо знать, что из сказанного нами следует, что мир совершенен не только физически или, пожалуй, метафизически (ибо ряд произведенных вещей заключает в себе наивозможно большее количество реальности), но и в нравственном отношении, в том смысле, что для самих духов нравственное совершенство есть совершенство физическое. Таким образом, мир представляет не только удивительнейшую машину, но — поскольку он состоит из духов — и наилучшее государство, где обеспечены все возможное блаженство и всякая возможная радость, составляющая их физическое совершенство.

Но, скажут мне, в этом мире происходит обратное: добрые люди часто бывают очень несчастны, и, не говоря уже о животных, невинные люди обременены несчастьями и умирают среди мучений; наконец, мир, особенно если обратить внимание на жизнь рода человеческого, походит скорее на беспорядочный хаос, чем на стройное произведение высшей мудрости. Я признаю, так может показаться с первого взгляда, но если глубже вглядеться в вещи, то окажется априори по причинам, указанным нами, что следует полагать противоположное, т. е. что все вещи, а следовательно, и духи достигают наиболее высокой степени возможного совершенства.

И действительно, не следует выносить приговора, не рассмотрев всего закона, как говорят юристы. Мы знаем только очень малую часть вечности, простирающейся в бесконечность; это очень мало — знать какие-нибудь тысячи лет, предание о которых сохранила нам история. И однако, обладая столь малым опытом, мы осмеливаемся судить о бесконечном и вечном, подобно людям, рожденным и воспитанным в темнице, или, лучше сказать, в сарматских подземных соляных копях, которые считают, что нет в мире другого света, кроме лампы, слабого света которой едва достаточно, чтобы указывать им путь [1]. Посмотрим на прекрасную картину и закроем ее так, чтобы видна была

самая небольшая ее часть; рассматривая ее насколько возможно близко и внимательно, мы увидим только какую-то смесь красок, набросанных без разбора и без всякого искусства. Но если, сняв завесу, мы посмотрим на картину с надлежащего пункта зрения, мы увидим, что то, что казалось кое-как набросанным на полотно, исполнено творцом этого произведения с великим искусством. Что справедливо о зрении в живописи, то справедливо о слухе в музыке. Талантливые композиторы часто примешивают диссонансы к аккордам, чтобы возбудить и, так сказать, раздражить слушателя, который после некоторого болезненного напряжения с тем бо́льшим удовольствием чувствует, как все приходит в порядок. Подобным же образом нам бывает приятно, когда мы подвергаемся небольшим опасностям или испытываем незначительные бедствия, потому ли, что нам доставляет удовольствие сознание нашей силы или нашей удачи, или по чувству самолюбия; точно так же мы находим удовольствие в таких страшных зрелищах, как пляска на канате или сальтомортале; забавляясь, мы почти выпускаем детей из рук, делая вид, будто собираемся далеко бросить их от себя, подобно обезьяне, которая взяла Христиерна, короля датского, когда он был еще ребенком и лежал в пеленках, унесла его на самую вершину крыши и, перепугав всех, отнесла его, как будто шутя, целым и невредимым в колыбель. По тому же самому принципу неразумно есть постоянно сладкие блюда; надо примешивать к ним острые, кислые и даже горькие приправы, возбуждающие вкус. Кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их. Самый закон наслаждения состоит в том, чтобы удовольствие не было однообразно, ибо в последнем случае оно рождает отвращение, не радуя нас, а оставляя равнодушными.

Когда мы говорим, что одна часть может быть расстроена без нарушения общей гармонии, то этого не следует понимать в том смысле, будто отдельные части не принимаются во внимание и будто достаточно, чтобы мир в его целом был совершенен в самом себе, хотя бы род человеческий был несчастен и в универсуме не было никакой заботы о справедливости и никакого попечения о нашей судьбе,— так думают некоторые, судящие не вполне здраво о совокупности вещей. Ибо, подобно тому как в хорошо устроенном государстве, насколько возможно, осуществляется забота об отдельных лицах, так и универсум не может быть совершенным, если при сохранении общей гармонии в нем не соблюдаются частные интересы. И в этом отношении нельзя было установить лучшего правила, как закон, утверждающий, чтобы каждый участвовал в совершенстве универсума и своим собственным счастьем, соразмерным его добродетели и воодушевляющему его доброму стремлению к общему благу, т. е. исполнению заповедей милосердия и любви к Богу — того, что только и составляет, по мнению наиболее мудрых богословов, силу и могущество христианской религии. И не должно казаться удивительным, что духам отведено столь большое место в универсуме. Ведь они отражают наиболее верный образ вышнего Творца; между ними и им существует не только, как во всем остальном, отношение машины к мастеру, но и отношение гражданина к государю; они должны существовать, пока существует универсум; они некоторым образом выражают и сосредоточивают в себе все, так что о духах можно сказать, что они суть части, содержащие целое (totales partes).

Что касается несчастий, которые постигают хороших людей, то можно сказать с уверенностью, что в конечном счете посредством их достигается еще большее благо; и это справедливо не только в теологическом, но и в физическом смысле. Брошенное в землю зерно страдает, прежде чем произвести плод. И можно утверждать, что бедствия, тягостные временно, в конечном счете благодетельны, поскольку они суть кратчайшие пути к совершенству. Так, в физике жидкости, которые бродят более медленно, не так скоро очищаются, как те, которые при более сильном брожении выбрасывают с большей силой известные части и потому скорее приходят в надлежащий вид. Об этом можно сказать, что для того, чтобы прыгнуть дальше, надо отступить назад.

Итак, все это положение следует рассматривать не только как приятное и утешительное, но и как вполне истинное. И вообще ничего нет в универсуме истиннее счастья, ничего блаженнее и приятнее истины.

К довершению красоты и общего совершенства божественных творений надо признать, что во всей вселенной (Universi) совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру (cultum). Так, цивилизация (cultura) с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли. И хотя верно, что некоторые ее части дичают или же

разрушаются и подавляются, но это надо принимать так, как мы только что интерпретировали несчастья, т. е. так, что эти разрушения и падения способствуют достижению более высокой цели, вроде того как мы извлекаем известную пользу из самой потери.

Что же касается возможного возражения, что в этом случае мир давно стал бы раем, то ответить на него легко. Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры. Нет, следовательно, какого-либо предела для прогресса.

О САМОЙ ПРИРОДЕ, ИЛИ ПРИРОДНОЙ СИЛЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТВОРЕНИЙ

(Для подтверждения и пояснения начал динамики)

1. Я получил недавно от известного своими важными заслугами в области математики и физики Иоганна Христофора Штурма изданную им в Альторфе «Апологию» его диссертации «Об образе природы», подвергшейся нападению со стороны выдающегося и весьма остроумного медика в Киле Гюнтера Христофора Шельгаммера в книге «О природе». Так как и мне самому приходилось когда-то заниматься этим вопросом и у меня произошел даже с уважаемым автором диссертации небольшой спор, о котором он сам упомянул недавно в весьма лестной для меня форме, огласив кое-что из того, о чем мы с ним говорили, в своей «Избранной физике» (т. I, кн. 1, отд. 1, гл. 3, эпилог, § 5, с. 119, 120), то я с тем большей охотой и вниманием взялся за этот интересный и важный предмет, считая необходимым изложить несколько отчетливее как мое мнение, так и вообще сущность этого вопроса на основании тех начал, на которые мне уже неоднократно приходилось указывать. Мне показалось, что названная апологетическая диссертация представляет весьма удобный повод для осуществления моего намерения, так как автор ее, насколько я могу судить, в сжатой и удобозримой форме изложил всю сущность дела. Впрочем, мне не хотелось бы выступать стороной в споре между двумя упомянутыми почтенными учеными.

2. Вопрос идет главным образом о двух вещах: во-первых, в чем состоит природа, которую мы приписываем вещам и общепринятые атрибуты которой отзываются, по мнению уважаемого Штурма, язычеством, и, во-вторых, существует ли в творениях какая-нибудь деятельная сила (ἐνέργεια), что он, по-видимому, отрицает. Что касается

первого вопроса — о сущности природы, то, если рассмотреть, что она не есть и что она есть, нужно будет согласиться, что не существует души универсума; я допускаю также, что те удивительные повседневно встречаемые явления, про которые мы справедливо говорим, что дело природы есть дело разумности (opus intelligentiae), не следует приписывать некоторым сотворенным разумным духам, одаренным соответственной мудростью и силой: вся природа представляет, так сказать, произведение Божьего искусства, и притом такой степени, что всякая природная машина состоит из бесконечного множества органов (в чем и состоит истинное, но мало обращавшее на себя доселе внимание *различие между природой и искусством*), а следовательно, предполагает бесконечную мудрость Творца и Мироправителя. Таким образом, я считаю частью невозможными, частью излишними такие вещи, как «всеведущее тепло» Гиппократа, «холкодея подательница душ» Авиценны, «мудрая пластическая сила» Скалигера и др., «гилархическое начало» Генриха Мора; достаточно того, что механизм вещей устроен с такой мудростью, что вследствие одного собственного его хода получаются эти удивительные явления; особенно это касается органических существ, которые развиваются, как я полагаю, сами собой из некоторого предобразования. Поэтому я вполне одобряю уважаемого ученого за то, что он отвергает как выдумку какую-то сотворенную мудрую природу, образующую механизмы тел и управляющую ими. Но отсюда еще не следует, да и не согласно с разумом, чтобы нужно было отрицать всякую сотворенную деятельную силу, от природы присущую вещам.

3. Мы сказали, что́ не есть природа; рассмотрим поближе, что́ она есть. Аристотель весьма хорошо определил ее как начало движения и покоя, хотя философ понимал эти слова в довольно широком смысле, подразумевая под ними не только движение в пространстве и покой на месте, но и *изменение* и *сохранение* (στάσιν) вообще; отсюда, замечу мимоходом, и определение, которое он дает движению, немного темновато, но вовсе не нелепо, как думают те, которые полагают, что они имели в виду определить только движение в пространстве; но к делу. Знаменитый Роберт Бойль, много потрудившийся на поприще опытного изучения природы, написал книгу о «самой природе», смысл которой, насколько помнится, сводится к тому, что природой мы должны считать сам *механизм* тел; в общем это, конечно, может быть принято, но если рассмотреть дело поглубже и с большей тщательностью, то нужно будет в самом механизме различать основное от производного, подобно тому как при объяснении хода часов недостаточно будет сказать, что они идут по механическим основаниям, не различая, от чего это зависит — от гири или от пружины. Я уже несколько раз говорил и надеюсь, это воспрепятствует механическому объяснению явлений природы дойти до злоупотребления, к соблазну благочестивых людей (как будто материя может существовать сама собой и механизм не нуждается ни в каком разумном начале, или духовной субстанции), я говорил уже, повторяю, что основа самого механизма коренится не в одном материальном начале и математических отношениях, но вытекает из более глубокого и, так сказать, метафизического источника.

4. Одно из самых замечательных подтверждений этого заключается в *основном законе природы*, который состоит не в сохранении одного и того же количества движения, как обыкновенно думают, но в том, что необходимо сохраняется *одно и то же количество деятельной силы* (potentia actrix) и даже — для чего я открыл удивительное основание — *одно и то же количество двигательной деятельности* (actio motrix), которое означает совсем не то, что понимают картезианцы под количеством движения. Мне пришлось рассуждать об этом предмете, частью в письмах, частью в печати, с двумя из величайших, пожалуй, математиков нашего времени [1]; один из них совсем перешел на мою сторону, а другой пришел к тому, что по долгом и тщательном размышлении взял назад свои возражения и открыто признался, что у него нет пока ответа на одно мое доказательство. Тем удивительнее было для меня, что почтенный Штурм в изданной части своей «Избранной физики», объясняя законы движения, принял ходячее учение о них, как будто оно не было подвержено и тени сомнения, хотя и сам признал, что оно опирается не на доказательство, а лишь на некоторое правдоподобие (то же повторяет он и в последней своей диссертации, гл. 3, § 2); быть может, впрочем, он писал это до выхода в свет моих трудов, а затем или не имел времени пересмотреть написанное, или не понял моих доказательств, особенно если обратить внимание на то, что он считает законы движения произвольными. Последнее я считаю совершенно несостоятельным, ибо я полагаю, что Бог установил наблюдаемые в природе

законы, руководясь определенными основаниями мудрости и порядка. А отсюда вытекает (как я уже упоминал когда-то по поводу одного закона оптики, что удостоилось большого одобрения со стороны уважаемого Молине в его «Диоптрике»), что конечные причины полезны не только в этике и естественной теологии — для укрепления добродетели и благочестия, но даже в самой физике — для нахождения скрытых истин. Поэтому, хотя глубокоуважаемый Штурм, говоря в своей «Эклектической физике» о конечной причине, и привел мое мнение в числе гипотез, но мне хотелось бы, чтобы он как следует разобрал его [2]. Это, без сомнения, дало бы ему случай сказать много прекрасных и полезных даже для дела веры вещей ввиду важности и плодотворности этого предмета.

5. Рассмотрим же теперь, что говорит автор в своей апологетической диссертации о понятии природы и что до сих пор неудовлетворительно в его учении. Он соглашается (гл. 4, § 2, 3 и в других местах), что движения, ныне существующие, происходят в силу раз данного Богом вечного закона, который он назвал актом Божественной воли и повелением; и нет нужды, по его мнению, в новом велении Бога, новóм акте Его воли, не говоря уже о новом усилии или трудовой работе (§ 3); он отвергает, как умышленно навязанное ему противной стороной, мнение, будто Бог двигает вещи, как плотник свой топор или как мельник управляет мельницей, то задерживая воду, то спуская ее на колесо. Но, по правде говоря, мне по крайней мере кажется, что такого объяснения еще не достаточно. Я позволю себе спросить: что же этот акт Божественной воли, или повеление, или — иначе — закон, некогда данный Богом, дал вещам только внешнее наименование или же произвел в них некоторое длящееся впечатление, иначе говоря (по прекрасному выражению г-на Шельгаммера, человека, выдающегося своим умом и опытностью), некоторый внутренний закон, хотя бы большею частью непонятный творениям, которым он присущ, из которого и вытекают их действия и страдания? Первое мнение принадлежит авторам системы окказиональных причин, особенно остроумному Мальбраншу; второе мнение общепринятое и, как я полагаю, совершенно истинное.

6. Ибо так как это прошлое повеление в настоящее время уже не существует, то оно и не может уже теперь ничего произвести, если не оставило тогда после себя пребывающего следа, который и теперь сохраняется

и действует; кто думает иначе, тот должен, по моему мнению, отказаться от всякого понятного и отчетливого объяснения вещей, ибо он может с тем же самым правом сказать, что все может произойти изо всего, если то, чего нет в данном месте в данное время, может действовать без всякого посредства здесь и в эту минуту. Поэтому недостаточно будет сказать, что Бог при творении вещей изначала пожелал, чтобы они создали известный закон в своем развитии, если представлять себе, что воля его была настолько лишена действенности, что вещи ничего не потерпели от нее и в них не было произведено никакого продолжительного действия. И поистине будет противоречить понятию Божественного могущества и его чистой и абсолютной воли, если Бог хочет и, однако, ничего не производит и не изменяет своим хотением, постоянно действует и никогда ничего не производит, и не оставляет никакого завершенного дела (ἀποτέλεσμα). Ведь если ничего не было запечатлено в творениях Божественным словом: «Да производит земля, да множатся животные», если вещи находились после него точь-в-точь в таком же состоянии, как если бы не было никакого Божеского веления, то отсюда следует (ввиду того что необходимо должна быть какая-нибудь связь между причиной и действием, либо непосредственная, либо через чье-нибудь посредство), что либо ничто не происходит ныне сообразно этому велению, либо веление это имело силу только для одного момента и должно быть непрестанно возобновляемо на будущее время; между тем автор совершенно прав, отклоняя от себя такое мнение. Если же закон, данный Богом, оставил после себя какой-то след, запечатленный в вещах, если вещи так были образованы Божеским велением, что сделались способными исполнять волю повелевающего, то нужно допустить, что вещам дана некоторая действенность, форма или сила, которую мы обыкновенно называем природой и из которой будет вытекать ряд явлений, согласно предписанию изначального веления.

7. Эта природная внутренняя сила может быть отчетливо понята, но наглядно представлена быть не может; да она и не должна быть объясняема этим способом, так же как и природа души, ибо сила принадлежит к числу таких вещей, которые постигаются умом, а не воображением. Поэтому, когда уважаемый автор требует в гл. 4, § 6 апологетической диссертации *наглядного* объяснения способа, каким закон действует в телах, не сознающих

закона, то я понимаю это в том смысле, что он желает *понятного* объяснения; иначе можно подумать, что он требует, чтобы звуки можно было нарисовать, а цвета услышать. Затем если трудности объяснения достаточно для того, чтобы отвергнуть существование самой вещи, то, значит, он предпочитает думать, будто все вещи движутся одной лишь божественной силой (мнение, на которое он жалуется в гл. 1, § 2 как на несправедливо ему навязанное), чем допускать под именем природы то, природа чего ему неизвестна. И конечно, с тем же правом могли бы Гоббс и другие утверждать, что все вещи только материальны, так как, по их убеждению, только тела можно объяснить отчетливо и наглядно. Но они совершенно основательно опровергаются тем самым, что в телах существует сила действования, которую нельзя произвести из того, что можно наглядно представить себе; а прямо относить ее к велению Бога, раз когда-то данному, но нисколько не изменившему вещей и не оставившему после себя никакого действия,— значит не только не делать вещь яснее, но прямо рассекать мечом гордиев узел, скинув маску философа. Впрочем, более отчетливое и правильное, чем было доселе, объяснение деятельной силы можно найти в моей «Динамике» [3], где дано также истинное и согласное с действительностью определение законов природы и движения.

8. Если какой-нибудь защитник новой философии, вводящей косность и мертвенное оцепенение вещей, дойдет до того, что будет отрицать за велениями Бога всякие пребывающие последствия и действенность на будущее время и без малейшего затруднения будет требовать от Бога все новых и новых усилий (мнение, которое г-н Штурм благоразумно отвергает как чуждое ему), то пусть он сам судит, насколько достойно он думает о Боге; но его нельзя будет извинить, пока он не укажет основания, почему сами вещи могут сохраняться в продолжение некоторого времени, а те атрибуты вещей, которые мы понимаем в них под именем природы, не могут быть продолжительными; между тем следовало бы думать, что, подобно тому как слово *да будет* оставило после себя нечто, а именно саму пребывающую вещь, так и не менее чудотворное слово *благословения* оставило по себе в вещах некоторую творческую способность производить свои акты и действовать или некоторое стремление, из которого будет вытекать деятельность, если не будет никаких препятствий. К этому можно прибавить (как я объявил в другом месте, хотя, быть может, не все еще достаточно поняли это), что сама субстанция вещей состоит в *силе действования и страдания*; откуда следует, что нельзя и произвести пребывающих вещей, если божественная мощь не в состоянии запечатлеть в них силы, сохраняющейся некоторое время. В этом случае окажется, что ни одна сотворенная субстанция, ни одна душа не остается нумерически тождественной, что Бог ничего не сохраняет, и все вещи только беглые и мимолетные модификации и, так сказать, призраки единой пребывающей Божественной субстанции, или, что то же, Бог есть сама природа и субстанция всех вещей (пагубное учение, которое пустил недавно в ход и возобновил один остроумный, но нечестивый писатель [4]). Поистине если бы в телах не было ничего, кроме материального, то вполне справедливо было бы сказать, что они находятся в постоянном течении и не имеют в себе ничего субстанциального, как это признали верно некогда платоники.

9. *Другой вопрос* состоит в том, можно ли приписать творениям собственную и подлинную деятельность. Этот вопрос сводится к первому, если только понять, что присущая вещам природа не отличается от силы действования и страдания. Ибо деятельность не может быть без силы действования, и обратно: потенция, которая никогда не может проявить себя в действии,— пустота. Но так как деятельность (actio) и потенция — вещи все-таки различные, ибо первая происходит последовательно, вторая же есть нечто пребывающее, то следует рассмотреть поближе и деятельность. Я должен признаться, что мне весьма трудно объяснить, какого мнения держится здесь уважаемый Штурм: с одной стороны, он отрицает у сотворенных вещей собственную и самостоятельную деятельность, с другой — допускает, что они действуют, судя по тому, что он не желает, чтобы ему приписывали сравнение творений с топором, которым двигает плотник. Отсюда я ничего определенного не могу вывести и думаю, что Штурм недостаточно объяснил, в какой мере он отступает от общепринятых мнений и каково его собственное отчетливое понятие о деятельности; а что понятие это вовсе не так очевидно и легко, показывают метафизические споры. Насколько я понимаю, что такое деятельность,— из понятия ее вытекает и получает подтверждение общепринятое учение философии, что действия принадлежат субъектам (actiones sunt suppositorum),— это положение

я считаю настолько верным, что оно допускает, по моему мнению, обратное, так что не только все, что действует, есть единичная субстанция, но и, наоборот, всякая единичная субстанция беспрерывно действует, не исключая даже и тела, в котором никогда не бывает абсолютного покоя.

10. Рассмотрим теперь несколько внимательнее учение тех, кто не признает в сотворенных вещах настоящей и собственной деятельности. Некогда утверждал это Роберт Флудд, автор книги «Мозаика философии», ныне же некоторые картезианцы, которые полагают, что действуют не вещи, но Бог в присутствии вещей и сообразно их расположению, так что вещи не причины, а поводы (occasiones) и лишь принимают действия, а не производят их или извлекают из себя. Это учение, высказанное Кордемуа, Делафоржем и другими картезианцами, было в довольно красноречивой форме изложено Мальбраншем со свойственным ему остроумием; но серьезных доводов в его пользу никто, насколько я могу судить, еще не привел. Если это учение доходит до отрицания даже *внутренних (immanentes) действий* субстанций, то это до такой степени несостоятельно, что дальше уже и идти некуда (и Штурм отвергает такое мнение — «Избранная физика», кн. I, гл. 4, эпилог, § 11, с. 176, достаточно доказывая этим свою осмотрительность). В самом деле, неужели кто-нибудь может сомневаться, что душа наша мыслит и желает, что в нас возникает из нас самих много мыслей и желаний, что мы обладаем самопроизвольностью? Ведь это значит не только отрицать человеческую свободу и слагать на Бога причину зла, но и прямо противоречить свидетельству нашего внутреннего опыта или нашего сознания, при помощи которого мы сами чувствуем, что *нам* принадлежит то, что противники наши без всякого основания переносят на Бога. Если же мы признаем за нашей душой присущую ей силу производить внутренние действия, или, что то же, имманентно действовать, то ничто не будет препятствовать — и даже будет последовательно — признать такую же силу и в других душах, или формах, или, иначе, натурах субстанций; ведь нельзя же думать, что во всей принадлежащей нам природе деятельны одни наши души и что всякая способность внутренней, а следовательно, так сказать, *жизненной*, деятельности непременно связана с разумом; такие утверждения ровно ни на чем не основаны, и защищать их можно лишь с насилием над истиной. Что же касается того, как нужно думать о *внешних (transcuntes) действиях творений*, то об этом лучше поговорить в другом месте, да частью я уже объяснял это в других моих трудах; именно *взаимодействие субстанций*, или монад, происходит не вследствие влияния, но вследствие *согласия*, вытекающего из Божеского предобразования (praeformatio); каждая отдельная вещь, следуя законам и внутренне присущей силе своей природы, вместе с тем приспособлена к внешним вещам; в этом состоит также и соединение души и тела.

11. Что же касается мнения, будто тела инертны сами по себе, то оно будет справедливо, если понять его в правильном смысле. Именно если предположить, что какое-нибудь тело раз пришло по какой-либо причине в состояние покоя, то оно не может само привести себя в движение и не допускает без сопротивления, чтобы другое тело привело его в движение; точно так же не может оно изменить по своему произволу степень скорости или направление, которые оно раз получило, или допустить без сопротивления, чтобы другое тело изменило их. Поэтому нужно признать, что протяжение, или то, что есть в теле геометрического, взятое одно само по себе, не заключает в себе ничего, откуда могли бы произойти деятельность и движение; напротив, материя скорее сопротивляется движению в силу своей *природной инерции*, по прекрасному выражению Кеплера, так что она не безразлична к движению и покою, как обыкновенно думают, но соразмерно своей величине требует для движения тем большей деятельной силы. В этой-то пассивной силе сопротивления (которая заключает в себе непроницаемость и еще нечто) и состоит, по моему мнению, понятие *первой материи*, или массы, которая бывает в теле всегда одной и той же и пропорциональной его величине; отсюда, как я доказываю, вытекают совершенно иные законы движения, чем в том случае, если бы в теле и самой материи не было ничего, кроме непроницаемости в соединении с протяжением; и, подобно тому как в материи существует естественная *инерция*, противящаяся движению, так в самом теле и даже во всякой субстанции существует естественное *постоянство* (constantia), противящееся *изменению*. Но ведь это учение не только не благоприятствует, но скорее противоречит тем, кто отнимает у вещей деятельность; ибо, насколько достоверно, что материя сама собой не может начать движения, настолько же достоверно (и доказывается превосходными опытами передачи движения от двигателя, который сам находится в движении), что тело само собой

сохраняет раз воспринятое стремление и бывает постоянным в своей легкости, т. е. стремится пребывать в том самом ряду своих изменений, в который оно раз вступило. Так как эти деятельности и энтелехии не могут быть видоизменениями первой материи, или *массы*, — вещи, по существу своему пассивной, как это совершенно справедливо признает и сам Штурм (о чем мы скажем в следующем параграфе), то отсюда можно вывести, что в телесной субстанции должна находиться *первая энтелехия*, как бы πρῶτον δεκτικόν деятельности, т. е. первичная двигательная сила, которая в соединении с протяженностью (или чисто геометрическим элементом) всегда действует, хотя и испытывает от столкновения тел различные видоизменения в своих стремлениях и напряжениях. Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется *душой*, в других же — *субстанциальной* формой; а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю *монадой*, так как если устранить эти истинные и действительные единицы, то в телах не останется никакого бытия, кроме составного, и даже, как вытекает отсюда, никакого действительного бытия. Ибо если и существуют атомы-субстанции, именно наши монады, не имеющие частей, то не существует атомов массы, или частиц наименьшего протяжения, или последних элементов (так как непрерывное не может состоять из точек), подобно тому как не существует бытия наибольшего по массе или бесконечного по протяжению, хотя существуют величины одна более другой; существует лишь бытие наивысшее *по степени* совершенства или бесконечное по мощи.

12. Однако уважаемый Штурм, как оказывается, в этой самой апологетической диссертации (гл. 4, § 7 и сл.) на основании различных доводов оспаривает существование присущей телам двигательной силы. «Я докажу,— говорит он,— более чем в достаточной степени, что телесная субстанция даже и не может обладать никакой потенцией деятельно-двигательной» (а я даже и не понимаю, что это за потенция, которая не есть деятельно-двигательная). Он говорит, что приведет два доказательства: одно — основанное на природе тела и материи, другое — на природе движения.

Первое доказательство состоит в следующем: материя по своей природе и сущности есть пассивная субстанция;

поэтому так же невозможно, чтобы в ней была деятельная сила, как невозможно для Бога пожелать, чтобы камень, оставаясь камнем, обладал жизнью и разумностью, т. е. не был бы камнем; далее все, что заключается в теле, есть только видоизменения материи, но видоизменение вещи, по существу своему пассивной, не может сделать вещь деятельной (последнее, по-моему, совершенно справедливо). На эту аргументацию легко ответить с точки зрения как ходячей, так и истинной философии: под материей можно понимать *первую* и *вторую* [материи]; вторая материя есть действительно полная субстанция, но она не чисто пассивна; первая материя чисто пассивна, но она не полная субстанция: для этого к ней должна привзойти душа, или форма, аналогичная душе, или первая энтелехия, т. е. некоторое напряжение, или первичная сила действования, которая и есть сам присущий ей закон, запечатленный Божеским велением. Я думаю, что такое учение не будет противно знаменитому и остроумному ученому, который доказывал недавно, что тело состоит из материи и духа, если только понимать под *духом* (spiritus) не вещь, одаренную разумом (как это обыкновенно делают), но душу или форму, аналогичную душе, не простую модификацию, но пребывающий субстанциальный элемент, который я обыкновенно называю *монадой* и в котором заключается нечто вроде *восприятия* (perceptio) и *влечения* (appetitus). Поэтому, чтобы доказательство почтенного ученого имело силу, нужно предварительно опровергнуть приведенное учение, общепринятое и согласное и со школьным учением (dogma), если истолковать последнее в благоприятном для него смысле. Равным образом отсюда ясно, что нельзя допустить предположения автора, будто все, что заключается в телесной субстанции, есть модификация материи. Ибо известно, что, согласно принятой философии, в телах живых существ находятся души, которые, конечно, не есть модификации. И хотя уважаемый ученый утверждает противоположное и отнимает у животных настоящее чувство и душу в собственном смысле, но он не может основывать своего доказательства на разбираемом положении, пока не докажет последнего. Я, напротив, полагаю, что было бы совершенно несогласным с закономерностью, красотой и разумностью вещей, чтобы некое жизненное, или внутренне действующее, начало находилось лишь в незначительной части материи, так как большее совершенство требует, чтобы оно находилось во всей

материи; и ничто не мешает тому, чтобы везде были души или по крайней мере нечто аналогичное душам, хотя господствующие (управляющие) и, следовательно, разумные души, каковы души человеческие, всюду находиться не могут.

13. *Второй* аргумент, который уважаемый автор основывает на природе движения, имеет, по моему мнению, нисколько не больше доказательной силы. *Движение*, говорит он, есть только последовательное существование движущейся вещи в различных местах. Допустим на время это положение — хотя оно и не вполне удовлетворительно, а скорее выражает то, что вытекает из движения, чем саму его формальную сущность, как говорится, — все-таки этим не исключается двигательная сила. Ибо тело в данный момент движения не только находится в месте, соответствующем его размеру, но имеет стремление (conatus) к перемене места, так что следующее состояние вытекает из предыдущего само собой, в силу самой природы; в противном случае в настоящий момент (а следовательно, и в любой данный момент) движущееся тело A ничем не будет отличаться от покоящегося тела B; и, следовательно, из мнения уважаемого автора, если оно противно в данном случае нашему, будет вытекать, что в телах не будет ровно никакого различия, так как в полноте однородной самой по себе массы не может быть никакого различия, кроме того, которое полагается движением. А отсюда, далее, выходит в конце концов, что в телах не происходит ровно никакого изменения и что все находится в одном и том же положении. Ибо если любая часть материи не отличается от другой, равновеликой ей и подобной (а это должен допустить почтенный автор, так как он устраняет деятельные силы и стремления и всякие другие свойства и видоизменения, кроме существования в настоящий момент в данном месте, а в будущие моменты последовательно в других местах), и если, далее, состояние мира в один момент отличается от состояния его в другой момент лишь перемещением равновеликих, подобных и во всем сходных частей материи, то отсюда, очевидно, вытекает вследствие возможности взаимного замещения неразличимых вещей, что состояния телесного мира в различные моменты никоим образом не могут быть отличены друг от друга. Ведь части материи будут отличаться одна от другой чисто *внешним обозначением*, именно отношением к будущему времени, т. е. тем, что такая-то частица материи будет впоследствии в таком-то или ином месте; в настоящее же время между ними нет ровно никакого различия; да в сущности и в будущем нельзя искать основания для их различия, так как и впоследствии мы не дойдем ни до какого действительного различия в определенный момент, так как нет никакого признака, по которому можно различить место от места или материю от материи того же места (по предположению полного однообразия в самой материи). Тщетным будет прибегать и к *фигуре* сверх движения, ибо в массе, совершенно одинаковой, не имеющей никаких различий в своих пределах и сплошь наполненной, всякая фигура или отграничение и различие отдельных частей могут возникнуть только через движение. Если же движение не заключает в себе никакого признака для различения, то оно не может сообщить такового и фигуре; а так как все, что может быть взаимно замещено, имеет совершенно одинаковую силу и значение, то никакой наблюдатель, будь он даже всеведущ, не в состоянии будет подметить никакого признака изменения; все, значит, будет совершенно в таком же положении, как будто бы в телах не происходило никакого изменения и различения, и мы никогда не будем в состоянии объяснить различия в явлениях, которые мы наблюдаем. Дело будет совершенно похоже на то, как если бы мы представили себе два концентрических шара, совершенно сходных как между собой, так и в своих частях, причем один включен в другой таким образом, что между ними не остается ни малейшего промежутка; будет ли затем включенный шар вращаться или покоиться, даже ангел, чтобы не сказать более, не в состоянии будет заметить какого бы то ни было различия между состояниями их в различные времена и не будет иметь никакого признака, по которому он мог бы отличить, покоится или вращается включенный шар и по какому именно закону движения. Нельзя будет определить границу этих двух шаров за несуществованием между ними перерыва и различия, подобно тому как нельзя заметить здесь и движения в силу только одного отсутствия различия. Поэтому я считаю достоверным (хотя люди, которым не приходилось глубоко проникать сюда, и не замечают этого), что такие представления совершенно не согласуются с природой и порядком вещей и что *решительно нигде не бывает совершенного сходства* (это, однако, из новых и важнейших моих положений). Из этого положения вытекает также, что

в природе не существует ни корпускул высшей степени твердости, ни тончайшей жидкости или всюду разлитой тонкой материи, ни последних элементов, которых предполагают некоторые под названием первых или вторых. Кое-что из этого было, как я полагаю, замечено Аристотелем, который, по моему мнению, был более глубоким мыслителем, чем обыкновенно думают; поэтому он и полагал, что сверх пространственного изменения необходимо еще качественное изменение и что материя не везде подобна себе. так как в этом случае она оставалась бы неизменной. Несходство же это или различие качеств, а следовательно, и качественное изменение ἀλλοίωσις, недостаточно объясненное Аристотелем, происходит из различия степеней и направлений *стремлений* (nisus), т. е. из видоизменений наличных монад. Отсюда, полагаю, вполне понятно, что в телах необходимо должно заключаться нечто иное сверх однородной массы и ее перемещений, которые ничего не могут изменить в ней. Правда, те, кто предполагает атомы и пустоту, наделяют материю до некоторой степени различиями, так как кое-где делают ее делимой на части, кое-где — неделимой, в одном месте — сплошной, в другом — отделенной перерывами. Но я давно уже заметил, что нужно отвергнуть *атомы* и *пустоту*, и расстался с этим предрассудком моей юности. Почтенный ученый прибавляет, что существование материи в различные моменты зависит от божественной воли; почему бы не приписать ей же, говорит он, и существование материи в данном месте и в данное время? Я отвечаю, что это, как и все другое, обязано своим существованием Богу, поскольку заключает в себе некоторое совершенство; но, подобно тому как эта первая и всеобщая, все сохраняющая причина не устраняет, но скорее производит естественное сохранение вещи, начавшей существовать, или пребывание ее в бытии, раз таковое допущено, точно так же она не будет устранять, но скорее укрепит естественную действенность вещи, приведенной в движение, или пребывание ее в деятельности, раз таковая сообщена ей.

14. Есть много других положений в апологетической диссертации Штурма, которая заключает в себе некоторые затруднения. Например, он говорит (гл. 4, § 14) по поводу передачи движения от одного шарика к другому через несколько промежуточных, будто последний шарик движется *той же силой,* которая двигала первый. Я, напротив, думаю, что последний шарик движется

равной, но не той же самой силой, так как каждый из них (что может показаться удивительным) приводится в движение *собственной силой*, именно силой упругости, вследствие толчка ближайшего, прикасающегося к нему шарика (я теперь не касаюсь причины этой упругости и не отрицаю, что она должна объясняться механически движением существующей в пространстве и перемещающейся жидкости). Точно так же возбуждает справедливое изумление и то, что он говорит в № 12, именно что вещь, которая не может дать себе движения изначала, не может сама собой продолжать движение. Известно, напротив, что как, с одной стороны, потребна сила для того, чтобы привести вещь в движение, так, с другой стороны, не только не нужно новой силы для продолжения движения, но, наоборот, нужна будет новая сила для того, чтобы остановить его. Ведь в данном случае речь идет не о необходимом для вещей сохранении, зависящем от всеобщей причины, которая, как мы сказали, уничтожила бы само существование вещей, если бы уничтожила их действенность.

15. Отсюда опять видно, что защищаемое некоторыми учение о случайных (окказиональных) причинах, если не толковать его в смягченном смысле (как это частью сделал, частью, по-видимому, готов сделать Штурм), ведет к опасным выводам, хотя бы и против воли самих ученых его защитников. Ибо оно не только не увеличивает славы Божьей, устраняя идол природы, но, наоборот, превращая сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции, делает вместе со Спинозой из Бога саму природу вещей; ибо то, что не действует, что лишено деятельной силы, различимости и даже всякого основания своего пребывания, никоим образом не может быть субстанцией. Я твердо убежден, что уважаемый Штурм, известный своей ученостью и правоверием, далек от таких чудовищных мнений. Поэтому нет ни малейшего сомнения, что Штурм или покажет в ясной форме, каким образом при его учении может остаться какая-либо субстанция и изменение в вещах, или протянет руку истине.

16. Впрочем, я имею много оснований думать, что ни я не понимаю в достаточной степени его мысли, ни он моей. Он в одном месте признался мне, что можно и даже некоторым образом должно мыслить присущею и принадлежащею вещам некоторую *частицу божественной мощи* (т. е., как я полагаю, некоторое выражение ее,

отображение, ближайшее действие, так как сама божественная сила вовсе не может быть делима на части). Пусть обратят внимание на то, что он сообщил мне и повторял в том месте своей «Избранной физики», которое я привел в начале настоящей статьи. Если это выражение понимается (как видно из самих слов) в том смысле, в каком мы называем душу частицей божественного дыхания, то спор между нами будет устранен. Но я не решаюсь утверждать, что он думает именно это, так как он нигде в другом месте не говорит ничего подобного и не излагает следствий, вытекающих отсюда; напротив, я вижу у него много отдельных мест, которые вовсе не вяжутся с таким мнением, а его апологетическая диссертация идет в совершенно другом направлении. Когда я впервые высказал в лейпцигских «Acta eruditorum» в марте 1694 г. мое учение о внутренней силе (развитое в моем «Опыте рассмотрения динамики» в тех же «Acta» в апреле 1695 г.). Штурм сделал мне в письме несколько возражений и, получив мой ответ, высказал мне в лестной форме, что между нами разница только в способе выражения; тогда я, обратив на это внимание, сделал еще несколько разъяснений; он, напротив, указал уже на несколько разногласий, которые и я признаю; когда мы столковались и в этом, он, наконец, недавно снова написал мне, что между нашими мнениями различие только в словах и что это доставит мне большое удовольствие. Поэтому я и пожелал по поводу появления его последней апологетической диссертации так разобрать этот вопрос, чтобы было ясно, в чем состоят наши учения и на чьей стороне истина. Глубокоуважаемый Штурм отличается редкой проницательностью и ясностью изложения, ввиду чего я и надеюсь, что он может внести немало света в столь важный вопрос, и потому я буду считать свой труд небесполезным хотя бы и потому, что он даст, быть может, повод уважаемому ученому взвесить и выяснить, со свойственным ему умом и искусством, некоторые важные стороны настоящего вопроса, не обращавшие на себя доселе внимания ученых, но которые мне, если не ошибаюсь, удалось несколько выяснить новыми, покоящимися на более глубоких основаниях и имеющими широкое значение положениями. Из них, быть может, возникнет когда-либо возрожденная и улучшенная система философии, которая примирит философию формы и философию материи, соединит и сохранит то, что есть истинного в той и другой.

ДВА ОТРЫВКА О СВОБОДЕ

О свободе

Все действия Бога спонтанны.

Несомненно, что каждому человеку присуща свобода совершения любого поступка, т. е. того, что он сочтет наилучшим. Спрашивается, присуща ли человеку также свобода воли?

Воля есть осознанное стремление к действию. Из воли и способности действовать с необходимостью следует поступок. Не существует воли там, где все предпосылки к желанию или нежеланию равны. Однако существует безразличие, т. е., если даже существуют все необходимые предпосылки к действию, последнее может не наступить из-за существования противоположных предпосылок. Человек сопротивляется основаниям только лишь в силу забвения, т. е. отвращения духа от них. Именно таким образом он может противостоять основаниям.

Если только не допустить следующее положение: ничто не существует без основания, т. е. не существует предложения, в котором не было бы некоей связи предиката с субъектом, т. е. которое не могло бы быть принято.

Существуют два первичных положения: ⟨принцип необходимых⟩ первое: *то, что заключает противоречие,— ложно;* второе ⟨принцип случайных⟩: *то, что более совершенно*, т. е. обладающее бо́льшим совершенством,— *истинно.* На первом основаны все метафизические истины, т. е. абсолютно необходимые, каковыми являются истины логические, арифметические, геометрические и т. п.; ведь всякому отрицающему их можно показать, что противоположное [понятие] заключает противоречие. На втором же основываются все истины, по своей природе случайные и становящиеся необходимыми лишь в силу предположения божественной или иной воли.

Таким образом, все истины, касающиеся ⟨возможного, т. е.⟩ сущностей вещи, и [ее] невозможности ⟨необходимости, т. е.⟩ невозможности противоположного, основываются на принципе противоречия; все же истины, касающиеся случайного, т. е. существования вещей, основываются на принципе совершенства. Все существования, за исключением существования одного только Бога, являются случайными. Причину же существования какой-то одной ⟨случайной⟩ вещи, ⟨а не другой⟩ следует искать не в ⟨одном лишь⟩ ее определении, но и в каком-то основании. Потому что, следовательно, было основание для того, чтобы эта вещь скорее существовала, чем не существовала, по в сравнении с другими вещами. Ведь если бесконечно число возможностей, которые, однако, не осуществляются, то основания того, почему существуют одни вещи, а не другие, должно искать не в определении (иначе «не существовать» заключало бы противоречие и другие вещи не были бы возможны вопреки предположению), а во внешнем принципе, т. е. в том, что одна вещь совершеннее другой.

Прежде всего я в качестве посылки принимаю следующее определение возможности и необходимости: некоторые вещи возможны, но, не будучи, однако, необходимыми, реально не существуют. Отсюда следует, что основание, в силу которого свободный ум выбирает одно, а не другое, исходя при этом или из совершенства вещи (как в Боге), или из нашего несовершенства, не уничтожает нашей свободы. Отсюда также ясно, чем отличаются произвольные действия Бога от необходимых. Так, любовь Бога к самому себе — действие необходимое, так как может быть доказана из определения Бога. Но что Бог ⟨избирает⟩ наисовершеннейшее, не может быть доказано, ибо противоположное не заключает в себе противоречия; иначе противоположное было бы невозможным вопреки предпосылке. Оно же возникает из понятия существования, ибо существует только наисовершеннейшее.

Пусть существуют два возможных А и В, каждое из которых необходимо должно существовать, и предположим, что А обладает бо́льшим совершенством, чем В; в таком случае, несомненно, можно привести основание, в силу которого А обладает преимущественным существованием сравнительно с В, и возможно предвидеть, которое из них станет существовать, более того, это может быть доказано, т. е. сделано определенным, исходя из природы вещи. И если определенное есть то же самое, что и необходимое, я скажу даже, что существование А является необходимым. Но такую необходимость я называю гипотетической, потому что, если бы существование А было абсолютно необходимым, тогда В заключало бы в себе противоречие вопреки предпосылке.

Итак, следует признать, что возможным является все то, что включает какую-то степень совершенства; осуществляется же то возможное, которое совершеннее противоположного; и это не в силу собственной природы, но в силу общего установления Бога производить наиболее совершенное. Совершенство, т. е. сущность, есть потребность в существовании, из которой, впрочем, само собой вытекает существование, но не в силу необходимости, а [из предпосылки всетворящего Бога, т. е.] если другое, более совершенное, не может помешать этому. Таковы все физические истины, так что, когда мы говорим, что какое-то тело движется с первоначальной скоростью, нужно понимать: «если ничто не мешает [этому]».

Бог творит наилучшее не по необходимости, а потому, что хочет этого. Если же кто-нибудь спросил бы у меня, подчиняется ли его воля необходимости, я потребовал бы раскрыть понятие необходимости, т. е. сформулировать вопрос полностью: например, подчинена ли воля Бога необходимости, или она свободна, т. е. осуществляется ли [она] в силу его природы или его воли? Я отвечаю, что во всяком случае воля Бога не может быть произвольной, а иначе существовало бы желание желать бесконечно. Но следует говорить, что Бог желает наилучшего по своей природе. «Следовательно,— скажешь ты,— его воля подчинена необходимости. Я отвечу вместе со св. Августином, что эта необходимость блаженна. Но ведь отсюда следует, что вещи необходимо существуют. Почему же? Потому ли, что заключает в себе противоречие несуществование того, что Бог хочет видеть существующим? Я не считаю это предложение абсолютно истинным. Иначе было бы невозможным все то, чего Бог не хочет. Ведь что-то остается возможным, хотя Бог и не избирает его. Возможно даже, чтобы существовало то, существования чего Бог не желает; оно возможно потому, что могло бы существовать по своей природе, если бы Бог пожелал его существования. Но «Бог не может хотеть существования». Согласен, однако оно остается возможным по своей природе, хотя и не является возможным с точки зрения божественной воли. Ведь мы определили «возможное по своей природе» как то, что не

заключает в себе противоречия. Но нужно употреблять слова, сохраняя постоянными их значения, чтобы избежать всякой возможности бессмысленной речи.

Итак, я могу сказать: возможно то, что обладает какой-то сущностью, т. е. реальностью, т. е. то, что может быть понято отчетливо. Например, если бы мы вообразили, что в природе никогда не существовало и не будет существовать правильного пятиугольника, пятиугольник, однако, оставался бы возможным. Но следует дать какое-то основание тому, почему никогда не существовал и не будет существовать никакой пятиугольник. Никакого другого основания здесь нет, кроме того, что пятиугольник несовместим с другими вещами, обладающими бо́льшим совершенством, т. е. включающими больше реальности, которые, как это определенно известно, наделены преимущественным по сравнению с ним существованием. Но ты скажешь на это: «Следовательно, необходимо его существование». Согласен, если смысл таков: необходимое есть то же самое, что и несомненно истинное, т. е. истинное, которое может быть доказано. Следующее предложение: «Пятиугольник не будет существовать и не существовал» — есть необходимое, ложно же, если смысл таков: предложение «Не существует никакого пятиугольника» (не принимая во внимание время) есть необходимое. Я считаю, что это предложение не может быть доказано, ибо пятиугольник не является абсолютно невозможным и не заключает в себе противоречия, хотя из гармонии вещей следует, что он не может найти себе среди них никакого места, что может быть прекрасно иллюстрировано сравнением с мнимыми корнями в алгебре. Ибо $\sqrt{-1}$ заключает какое-то значение, хотя оно и не может быть представлено, и, если кто-нибудь захочет представить его через окружность, он обнаружит, что эта окружность не соприкасается с прямой, требуемой для этого. Однако вопросы, неразрешимые вследствие мнимости корней, весьма отличны от тех, которые неразрешимы вследствие их бессмысленности, как если бы кто-нибудь стал искать число, которое, будучи помноженным само на себя, давало бы 9, а будучи прибавленным к 5, тоже давало бы 9. Такое число заключает в себе противоречие, ибо оно должно быть и 3 и 4, т. е. 3 и 4 должны быть равны, часть = целому. Но если кто-то станет искать число, квадрат которого, прибавленный к 9, давал бы тот же результат, что и число в третьей степени, он, хотя и никогда не укажет, что целое больше

своей части, допуская такое число, однако, он покажет, что такое число не может быть обозначено.

⟨xx от x равно — b [2]

xx равно bx — bb⟩

Если бы Бог решил, что не должно встречаться ни одной реальной линии, которая была бы несоизмеримой с другими реальными линиями (реальной я называю линию, которая действительно ограничивает какое-то тело), отсюда не следовало бы, что существование несоизмеримого заключало бы противоречие, хотя Бог, следуя принципу совершенства, не мог бы вынести иного решения. Тем самым снимаются трудности предузнавания будущих случайностей. Ибо Бог, предвидя будущие основания преимущественного существования одних вещей перед другими, предвидит их в своих причинах (in suis causis), определенно зная о них. И конечно, он обладает о них определенным знанием и образует необходимые предложения, исходя из однажды установленного положения мира, т. е. гармонии вещей, а не абсолютно, подобно математической необходимости. Единственное предложение «Бог *⟨существует», является необходимым⟩*. Если пятиугольник существует, из этого следует, что это потому, что он совершеннее других, но это не так. Следовательно, многоугольник не существует. Но отсюда не следует, что его существование невозможно. Это наилучший ответ. Следовательно, нужно говорить, что возможно преимущественное существование несовершенного по отношению к совершенному. Но ты скажешь: невозможно существование того, чего Бог не желает; что это не будет существовать. Тогда надо было бы сказать, что не будет существовать то, существования чего Бог не желает; но тогда придется отрицать необходимость.

⟨Схоласт Герике у Бонарта («Согласие науки с верой») утверждает, что Бог безразличен не к действию, а к волению.⟩

⟨Если для свободы требуется полное безразличие, то едва ли когда-нибудь появляется свободный акт. Ведь, я полагаю, вряд ли когда-нибудь возникает случай, когда все бывает во всех отношениях равным; если даже вдруг основания окажутся равными, не будут равными страдательные состояния, так что же нам рассуждать о том, что нам не дано? Я не думаю, что существует пример, показывающий, что воля избирает что-то потому, что есть какое-то основание избрать то, а не другое. Томисты видят свободу

в силе воли, возвышающейся над всяким конечным благом, так что она способна ему противостоять. Так, кроме безразличия воли они ищут безразличия разума. Необходимость, по их словам, не вступает в Боге в противоречие со свободой; такова свобода любви к себе. Но о своих созданиях он не выносит решения, подчиняясь необходимости. Барон не считает, что [Бог] создал ненсовершеннейшее.〉

О свободе

С древнейших времен человеческий род мучается над тем, как можно совместить свободу и случайность с цепью причинной зависимости и провидением. Исследования христианских авторов о божественной справедливости, стремящейся к спасению человека, еще больше увеличили трудности этой проблемы.

Видя, что ничто не происходит случайно или по совпадению, а лишь в зависимости от каких-то частных субстанций, и что фортуна, существующая отдельно от судьбы (fatum), лишь пустой звук, и что ничто не существует, если к тому нет конкретных предпосылок, а существование вещи вытекает из всех них одновременно, я был весьма близок к тем, кто считает все абсолютно необходимым и полагает, что для свободы достаточно отсутствия принуждения, хотя она и подчиняется необходимости; эти люди не отличают безошибочное (infallibile), т. е. познанное наверняка, от необходимого [1].

Но от этой пропасти меня удержали наблюдения над такого рода возможным, которого нет, не было и не будет; ведь если нечто возможное никогда не осуществляется, то уж во всяком случае то, что существует, не всегда необходимо, ибо в противном случае было бы невозможно, что вместо него существовало нечто другое, а к тому же все, что никогда не существовало, было бы невозможно. Ведь нельзя отрицать, что множество рассказов, особенно таких, которые именуются романами, становятся возможными, если найдут для себя место в том ряду универсума, который избрал Бог, если только кто-нибудь не вообразит, что во всей огромности пространства и времени существуют некие поэтические царства, где можно было бы увидеть бродящих по земле короля Великой Британии Артура, Амадиса Галльского и созданного фантазией германцев Теодерика Беронского. От подобного мнения был, по-видимому, весьма недалек один знаменитый философ нашего време-

ни [2], который где-то недвусмысленно утверждает, что материя последовательно принимает все формы, на которые она способна («Начала философии», ч. III, § 47). С этим мнением совершенно невозможно согласиться, ибо в таком случае были бы уничтожены и вся красота универсума, и возможность выбора вещей, не говоря уже о другом, противоположное чему может быть неопровержимо доказано.

Признав, таким образом, случайное в вещах, я стал далее размышлять над тем, в чем же состоит ясное понятие истины. Не без основания я надеялся на некий свет, который бы помог отличать истины необходимые от случайных. А я знал, что всякому истинному утвердительному суждению, как общему, так и частному, как необходимому, так и случайному, свойственно то, что предикат находится в субъекте, т. е. что понятие, выраженное предикатом, на каком-то основании включается в понятие, выраженное субъектом. И это есть основание незыблемости любых истин у того, кто все познает априори, но это же, по-видимому, увеличивает трудность. Ведь если понятие, выраженное предикатом, в данное время содержится в понятии, выраженном субъектом, то каким же образом без противоречия предикат может находиться вне субъекта, сохраняя его значение?

Но тут вдруг блеснул мне некий невиданный и нежданный свет, явившийся оттуда, откуда я менее всего ожидал его,— из математических наблюдений над природой бесконечного. Ведь для человеческого ума существует два наиболее запутанных вопроса («два лабиринта»). Первый из них касается структуры непрерывного, или континуума (compositio continui), а второй — природы свободы, и возникают они из одного и того же бесконечного источника. Тот же знаменитый философ, которого я только что упоминал, предпочел разрубить их мечом, не будучи в состоянии распутать два этих узла или не желая раскрыть свое мнение; действительно, в «Началах...» (ч. I, § 40 и 41) он заявляет, что мы легко выберемся из великих трудностей, если попытаемся примирить Божественное предопределение со свободой воли, но что следует воздерживаться от обсуждения этих вещей, ибо понять природу Бога мы не способны. Он же во II части, § 35, сказал, что мы не должны сомневаться в делимости материи до бесконечности, хотя бы мы и не могли этого постичь. Однако такой ответ недостаточен. Ведь одно дело, когда мы не понимаем

предмета, а другое, когда мы понимаем его противоречивость. Поэтому по крайней мере необходимо, чтобы мы смогли ответить на те аргументы, которые, по-видимому, заключают [утверждение], что свобода или делимость материи содержит в себе противоречие.

Следовательно, надлежит знать, что все творения несут на себе некий отпечаток божественной бесконечности и что он является источником многих удивительных вещей, приводящих в изумление человеческий ум.

Действительно, нет ни одной столь малой частицы материи, в которой не был бы заключен некий мир бесконечного множества творений, нет ни одной столь несовершенной сотворенной индивидуальной субстанции, которая бы не воздействовала на все остальные, и не испытывала бы воздействия со стороны всех остальных, и своим полным понятием (как оно существует в божественном уме) не охватывала бы всего универсума — всего, что есть, было и будет. Не существует также ни одной истины факта, т. е. относящейся к индивидуальным вещам, которая бы не зависела от бесконечной цепи оснований. Только одному Богу под силу полностью охватить все, что входит в этот ряд. В этом и состоит причина, что один только Бог знает априори случайные истины и понимает несомненность их, не обращаясь к опыту.

При более внимательном рассмотрении этих положений стало ясным глубокое различие между истинами необходимыми и случайными. Действительно, всякая истина или изначальна, или производна. Изначальные истины — это те, которые не могут быть обоснованы; таковы истины тождественные, или непосредственные, утверждающие о себе то же самое или отрицающие противоречивое о противоречивом (contradictionum contradictorio). Производные истины в свою очередь также делятся на два рода, ибо одни можно разложить на изначальные, а другие такое разложение продвигают в бесконечность. Первые — необходимые, вторые — случайные. Действительно, необходимое положение есть такое, противоположность которому заключает противоречие, таково всякое тождественное или производное положение, разложимое на тождественные. Таковы истины, называемые необходимым метафизически либо геометрически. Ибо доказывать есть не что иное, как посредством разложения терминов положения и подстановкой определения или его части на место определяемого показывать некое равенство или совпадение предиката

с субъектом во взаимообратимом положении (предложении), а в других — по крайней мере включение его так, чтобы то, что скрывалось в предложении и содержалось в нем как бы в возможности, становилось бы благодаря доказательству очевидным и ясно выраженным. Например, если мы понимаем троичное, шестиричное, двенадцатиричное число, как такое, которое может делиться на 3, 6, 12, можно доказать следующее положение: «Всякое двенадцатиричное число есть шестиричное». Ибо всякое двенадцатиричное число есть дважды-дважды троичное (что дает разложение двенадцатиричного на его первоначальные составные, или 12 = 2, 2.3 есть определение двенадцатиричного числа). А всякое дважды троичное является шестиричным (ибо 6 = 2.3 — определение шестиричного числа). Следовательно, всякое двенадцатиричное число есть шестиричное (12 — это то же, что 2,2.3) и 2,2.3 делится на 2.3; а 2.3 есть то же, что 6. Следовательно, 12 делится на 6.

Но в случайных истинах, хотя предикат и присутствует в субъекте, это, однако, никогда не может быть доказано, и никогда предложение не может быть приведено к уравнению или тождеству, но решение простирается в бесконечность. Один только Бог видит хотя и не конец процесса разложения, ибо его вообще не существует, но взаимную связь терминов и, следовательно, включение предиката в субъект, ибо ему известно все, что включено в этот ряд. Даже сама эта истина рождается частично из его разума, а частично из его воли и по-своему выражает бесконечное его совершенство и гармонию всего этого ряда вещей.

Для нас же остаются два пути познания случайных истин: путь опыта и рассуждения (rationis). Первым мы идем, отчетливо воспринимая вещь чувствами; путь же рассуждения строится на том общем принципе, что ничто не приходит без основания или что предикат всегда на каком-то основании заключен в субъекте. Следовательно, мы можем с уверенностью считать, что Бог все совершает с максимальным совершенством и ничто не делается им без основания, нигде не происходит чего-либо такого, смысл чего — а именно почему положение вещей складывается именно так, а не иначе — не был бы понятен тому, кто способен мыслить. Заблуждения (peccata) возникают из первоначальной ограниченности вещей. Бог же не столько предопределяет заблуждения, сколько позволяет существовать определенным возможным субстанциям, заключаю-

щим в своем полном значении в виде возможности добровольное заблуждение, а тем самым — и ряду соответствующих (connotantes) вещей, которому они присущи. Не должно быть сомнения в том, что существуют скрытые основания, превосходящие все возможности смертного разумения, [объясняющие], почему Бог предпочел один ряд (хоть и включающий заблуждение) другому. Впрочем, от Бога исходит лишь совершенство, т. е. положительное, ограниченность же, рождающаяся отсюда, тем самым допускает заблуждение, ибо, поскольку имеют силу какие-то позитивные решения, абсолютного отказа от него не происходит и не остается ничего другого, исходя из соображений мудрости, как уступить большему благу, которого нельзя достичь иным путем. Однако все это не имеет отношения к данному вопросу [3].

Но когда я все более сосредоточивал мысль, не давая ей блуждать в тумане трудностей, мне пришла в голову своеобразная аналогия между истинами и пропорциями, которая, осветив ярким светом, все удивительным образом разъяснила. Подобно тому как во всякой пропорции меньшее число включается в большее либо равное в равное, так и во всякой истине предикат присутствует в субъекте; как во всякой пропорции, которая существует между однородными (подобными) количествами (числами), может быть проведен некий анализ равных или совпадающих (congruentes) и меньшее может быть отнято от большего вычитанием из большего части, равной меньшему, и подобным же образом от вычтенного может быть отнят остаток и так далее, беспрерывно вплоть до бесконечности; точно так и в анализе истин на место одного термина всегда подставляется равнозначный ему, так что предикат разлагается на те части, которые содержатся в субъекте. Но точно так же, как в пропорциях анализ когда-то все же исчерпывается и приходит к общей мере, которая своим повторением полностью определяет оба термина пропорции, а анализ иногда может быть продолжен в бесконечность, как бывает при сопоставлении рационального и мнимого числа или стороны и диагонали квадрата, аналогично этому истины иногда бывают доказуемыми, т. е. необходимыми, а иногда — произвольными (liberae) либо случайными, которые никаким анализом не могут быть приведены к тождеству, т. е. как бы к общей мере. А это и является основным различием, существующим как для пропорций, так и для истин.

Между тем как несоизмеримые предложения подлежат геометрической науке и бесконечные ряды допускают доказательства, так в значительно большей степени случайные, т. е. неопределенные (infinitae), истины подлежат божественному знанию и познаются Богом не через доказательство (что заключает противоречие), но видятся им во всей их безошибочности. И это божественное видение (Dei visio) менее всего должно пониматься как некое опытное знание, будто он видит нечто в вещах, отдельных от него, но как априорное познание (через основание истин) в той мере, как он видит вещи, возможные сами по себе, принимая во внимание их природу, и существующие, кроме того, в силу его свободной воли и решений, первое из которых — делать все наилучшим образом и с полным основанием. А так называемое среднее знание есть не что иное, как знание случайных возможностей.

Если все это как следует принять во внимание, то я не думаю, что в этом доказательстве может возникнуть трудность, решение которой не могло бы быть выведено из сказанного. Ведь, допуская такое понимание необходимости, которое принимают все, т. е. что необходимым является то, противоположное чему заключает противоречие, изучающему природу доказательства и анализ легко становится ясным, что не только могут, но и должны существовать истины, которые никаким анализом не сводимы к тождественным истинам или к принципу противоречия, но дают бесконечный ряд оснований, видимый до конца лишь Богу. А такова природа всего, что включает место и время, как это было достаточно показано выше, исходя из самой бесконечности частей универсума и взаимозамещения и взаимосвязи вещей.

РАЗЪЯСНЕНИЕ ТРУДНОСТЕЙ, ОБНАРУЖЕННЫХ Г-НОМ БЕЙЛЕМ В НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ О ВЗАИМОСВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА

Я решаюсь, сударь, послать Вам это разъяснение по поводу трудностей, которые г-н Бейль обнаружил в гипотезе, предложенной мной для понимания связи между душой и телом. Его любезность по отношению ко мне не имеет равных, и я считаю честью для себя возражения, которые он поместил в своем превосходном «Словаре», в статье «Рорарий» [1]. Впрочем, ум, столь обширный и столь глубокий, каким наделен этот человек, не нуждается в наставлениях, и я попытаюсь лишь воспользоваться новыми сведениями о предмете, которые он изложил как в этой, так и во многих других главах своего труда. Он не спорит против того, что было сказано мной о сохранении души, в частности у животных, но, по-видимому, остался недоволен тем, каким образом я объясняю связь и взаимоотношения души и тела в «Journal des Sçavants» от 27 июня и 4 июля 1695 г., а также в «Histoire des Ouvrages des Sçavants» за февраль 1696 г., с. 274, 275.

Вот его слова, показывающие, в чем именно он нашел трудность: «Мне непонятно сцепление внутренних и самопроизвольных действий, благодаря которому душа собаки может почувствовать горе сразу после того, как она чувствовала радость, даже если она окажется одна на свете». Отвечаю: когда я говорил, что душа могла бы испытывать все, что она испытывает теперь, хотя бы, кроме нее и Бога, на свете не было никого, я взял воображаемый случай, предположив то, чего, конечно, никогда не может случиться, но для того, чтобы подчеркнуть, что чувства души суть лишь следствие того, что уже присутствует в ней. Я не знаю, следует ли считать доказательством непостижимости, каковую г-н Бейль усматривает в этом сцеплении,

то, что он говорит ниже, или он хотел с самого начала доказать это на примере самопроизвольного перехода от радости к горю; быть может, он хотел намекнуть, что это высказывание противоречит аксиоме, которая гласит, что вещь остается всегда в своем прежнем состоянии, если не происходит ничего, что заставило бы ее измениться, и, следовательно, животное, однажды почувствовав радость, будет испытывать ее постоянно, если оно находится в одиночестве или если ничто извне не побудит его перейти к чувству горя. Разумеется, я согласен с этой аксиомой, более того, она кажется мне особенно привлекательной, ведь по существу это одна из моих основ. Однако не вправе ли мы заключить из нее не только то, что тело, пребывающее в покое, будет и впредь всегда в покое, но и то, что тело, находящееся в движении, будет оставаться в этом движении или изменении, т. е. сохранит ту же скорость и то же направление, если не произойдет ничего, что воспрепятствовало бы этому? Таким образом, вещь не только остается — поскольку это зависит от нее самой — в том состоянии, в каком она есть, но, и когда она находится в состоянии изменения, она продолжает меняться, следуя все тому же закону. А природа сотворенной субстанции, по моему мнению, такова, что субстанция непрерывно меняется, следуя известному порядку, и она, эта природа, *сама собой* (spontanement), если позволено будет так выразиться, проводит ее через все состояния, какие ей надлежит пройти, так что тот, кто видит все, видит в ее нынешнем состоянии все прежние и будущие состояния. И этот закон порядка, создающий индивидуальность каждой частной субстанции, в точности соответствует тому, что происходит во всякой другой субстанции и во всем мире в целом. Быть может, с моей стороны не будет чрезмерной самонадеянностью, если я скажу, что мог бы все это доказать; но сейчас достаточно будет выдвинуть это как возможную гипотезу, способную объяснить явления. Именно поэтому закон изменения субстанции животного заставляет его перейти от радости к горю в тот момент, когда в его теле происходит нарушение непрерывности, так как закон неделимой субстанции этого животного состоит в том, чтобы представлять все происходящее в его теле так, чтобы мы могли на опыте убедиться в этом и, более того, представлять некоторым образом и в соотнесенности с телом все, что совершается в мире, ибо единицы-субстанции суть не что иное, как различные концентрации универсума, пред-

ставляемого с разных точек зрения, почему они и различаются.

Г-н Бейль продолжает: «Я понимаю, отчего собака переходит непосредственно от удовольствия к горю, когда, изголодавшись и поев хлеба, она вдруг потом получает удар палкой». Не знаю, так ли уж это понятно. Никто лучше самого г-на Бейля не осознает, что в этом-то и состоит главная трудность — объяснить, почему то, что происходит в теле, производит изменение в душе. Именно это заставило защитников окказиональных причин утверждать, будто Бог берет на себя заботу о том, чтобы постоянно давать душе представление о переменах, происходящих в теле; я же, напротив, полагаю, что дело самой природы, которую Бог даровал душе, представлять себе в силу своих собственных законов то, что происходит в органах.

Он продолжает: «Но что душа собаки будто бы устроена так, что, после того как ее ударили, она испытывает горе, даже если бы ее больше не били, даже если бы она продолжала есть хлеб, никем не смущаемая и без помехи, — вот этого я не в силах понять». Я что-то не помню, чтобы я так говорил, и сказать это можно разве только в порядке метафизического вымысла, все равно что предположить, будто Бог уничтожает какое-нибудь тело, чтобы создать пустоту: и то и другое одинаково противоречит порядку вещей. Так как природа души изначально создана такой, чтобы она могла последовательно представлять себе изменения материи, предполагаемый случай не может произойти в естественном порядке. Бог мог бы дать каждой субстанции феномены, не связанные друг с другом, но в таком случае он создал бы, если можно так выразиться, столько же бессвязных миров, сколько имеется субстанций; получилось бы вроде того, что говорят о снах: пока спишь, ты находишься в собственном отдельном мире, а проснувшись, вступаешь в мир, общий для всех. Не то чтобы сны не соотносились с органами и остальным телом, но это происходит менее отчетливым образом.

Последуем далее за г-ном Бейлем.

«Я нахожу также, — говорит он,— что самопроизвольность этой души совершенно несовместима с чувствами горя, да и вообще со всеми перцепциями, которые ей неприятны». Эта несовместимость была бы очевидной, если бы «самопроизвольный» и «добровольный» было одно и то же. Все добровольное самопроизвольно; однако есть самопроизвольные действия, кои совершаются без выбора,

следовательно, они не добровольны. Не во власти души всегда предаваться чувствам, которые ей приятны, потому что чувства, которые у нее будут, зависят от тех, которые были.

Далее г-н Бейль говорит: «Впрочем, причина, из-за которой сей даровитый муж не приемлет систему Декарта, представляется мне ложным предубеждением, ибо нельзя говорить, что концепция окказиональных причин требует чудесного вмешательства Бога в обоюдную зависимость тела и души: так как Бог вмешивается не иначе как следуя всеобщим законам, он отнюдь не нарушает порядка вещей». Нет, не только по этой причине я не могу принять систему Декарта; и, если внимательнее присмотреться к моей собственной системе, легко понять, что́ именно заставляет меня за нее держаться. Впрочем, даже если бы гипотеза окказиональных причин не нуждалась в чуде, моя гипотеза, думаю, не лишилась бы от этого других своих преимуществ. Как я уже говорил, можно представить себе три концепции для объяснения связи, какую мы обнаруживаем между душой и телом, а именно: 1) концепцию взаимного влияния, воспринятую в вульгарной форме (какую я считаю недопустимой) различными школами у картезианцев; 2) концепцию непрерывного надзирателя, который создает представление в душе о том, что совершается в теле, и наоборот, примерно так, как если бы какого-нибудь человека обязали все время сверять два плохо работающих часовых механизма, не способные самостоятельно показывать одно и то же время, — это и есть система окказиональных причин, и, наконец, 3) концепцию естественного согласия двух субстанций — такого, какое существует между двумя точно идущими часами. Я нахожу эту концепцию столь же возможной, как и концепция надзирателя, и более достойной творца всех этих субстанций, часов или автоматов. Но посмотрим, на самом ли деле система окказиональных причин обходится без непрерывного чуда. Нас уверяют, что обходится, так как Бог, по этой системе, действует, не нарушая-де наших законов. Согласен; только мне кажется, что этого недостаточно, чтобы устранить чудеса. Оттого, что Бог совершал бы их непрерывно, они не перестали бы быть чудесами — если понимать это слово не в простонародном смысле как что-то редкостное и диковинное, а философски, имея в виду нечто превосходящее силы и возможности существ. Мало сказать, что Бог сотворил всеобщий Закон: кроме постановления

требуется еще естественное средство для его исполнения, т. е. нужно, чтобы то, что совершается, могло найти объяснение в природе, какою Бог наделяет вещи. Законы природы отнюдь не столь произвольны и не столь неразборчивы (indifferentes), как это представляется некоторым людям. Если бы Бог постановил, к примеру, что все тела должны описывать круговые линии и радиусы окружностей должны быть пропорциональны величине тел, это означало бы, что имеется средство выполнить это при помощи более простых законов, или же нам придется признать, что Бог осуществляет это чудесным образом или хотя бы с помощью ангелов, специально приставленных к этому делу, наподобие тех, которых некогда помещали в небесных сферах. То же самое было бы, если бы кто-нибудь стал говорить, что Бог придал каждому телу естественную и первородную тяжесть, благодаря чему оно обладает притяжением к центру своего шара, не испытывая тяготения со стороны других тел; такая концепция, на мой взгляд, нуждалась бы в постоянном чуде или по крайней мере в помощи ангелов.

«Разве внутреннее деятельное начало, присущее формам тел, осознает последовательность действий, которые оно должно произвести? Конечно, нет; ибо мы знаем по опыту, что нам ничего не известно о том, какие перцепции мы получим через нас». Я отвечаю на это возражение, что это начало, вернее, душа или даже сама форма, хотя и не осознает их отчетливо, но смутно чувствует их. Во всякой субстанции есть следы всего того, что с ней происходило, и всего того, что с ней произойдет. Но это бесконечное множество перцепций мешает нам различать их, подобно тому как, слыша громкий шум толпы, я не различаю отдельные голоса.

«Выходит, что формами, когда они производят свои действия, должен управлять некий внешний принцип; разве это не тот же самый Deus ex machina, который будто бы подразумевается в теории окказиональных причин?» Мой предыдущий ответ опровергает и это рассуждение. Напротив, нынешнее состояние всякой субстанции — естественное следствие ее предшествующего состояния, однако существует лишь один бесконечный разум (intelligence), способный видеть эту последовательность и в душах, и в каждой части материи, ибо он обнимает весь универсум.

В заключение г-н Бейль говорит: «Наконец, если все души, как он вполне справедливо полагает, просты

и неделимы, то непонятно, как это можно сравнивать их с часами, т. е. как можно предположить, что они способны в силу своего природного строения разнообразить свои действия, осуществляя спонтанную дееспособность, какою наделяет их Творец? Совершенно ясно, что простое существо всегда будет действовать единообразно, если ему не помешает какая-либо чужеродная причина. Если бы оно состояло, как машина, из нескольких частей, оно действовало бы разнообразно, потому что отдельные действия каждой части могли бы в любую минуту изменить работу остальных; но в единой субстанции где вы отыщете причину изменения деятельности?» Замечание, на мой взгляд, достойное г-на Бейля и в высшей степени заслуживающее внимания. Однако я думаю, что моя система не стоила бы того, чтобы ее обсуждать, если бы я не предвидел это возражение с самого начала. С часами я сравнивал душу лишь в том смысле, что и там и здесь имеется упорядоченная точность изменений, точность, которая даже в самых лучших часовых механизмах не является безупречной, но вполне совершенна в произведениях Бога. И можно сказать, что душа — это нематериальный автомат (automate immatériel) из числа самых точных. Когда говорят, что простое существо всегда будет действовать единообразно, то тут требуется уточнение: если *действовать единообразно* — значит постоянно следовать одному и тому же закону порядка, или непрерывности, как в некотором строю или в последовательности чисел, я согласен, что само по себе всякое простое существо и даже всякое составное существо действует единообразно; но если единообразно означает «одинаково» — я против. Поясню эту разницу смысла примером: движение по параболической кривой единообразно в первом смысле, но отнюдь не единообразно во втором, поскольку разные отрезки параболы не равны между собой в отличие от отрезков прямой линии. Правда,— заметим это мимоходом — простое тело, предоставленное самому себе, двигается не иначе как по прямой, если говорить только о его центре, перемещение которого соответствует перемещению тела в целом; но так как простое твердое тело, будучи однажды раскручено, или приведено во вращение вокруг своего центра, в дальнейшем сохраняет направление и скорость движения, то отсюда следует, что тело, предоставленное самому себе, может описывать круговые линии своими точками, удаленными от центра, тогда как сам центр покоится; если же этот центр

тоже перемещается, точки, удаленные от него, будут описывать некоторые более сложные траектории, ордината этих точек будет образована прямой, по которой движется центр, и синусом прямого угла, нижняя ветвь которого будет абсциссой, а дуга будет принадлежать к окружности вращения, так как указанная прямая есть прямая, которая дана по условиям задачи.

Следует также принять во внимание, что душа, хоть она и проста, всегда испытывает чувство, составленное одновременно из многих перцепций, что для достижения нашей цели равносильно тому, как если бы она состояла, подобно машине, из разных частей. Ибо каждая предшествующая перцепция оказывает влияние на последующие, согласно закону порядка, которому перцепции подчинены так же, как и движения. Вот почему на протяжении многих веков философы, размышляя о душах и об ангелах (которых они считали лишенными всякого тела), допускали — не говоря уже об интеллигенциях (intelligences) Аристотеля — возможность самопроизвольных изменений в простом существе. Добавлю, что так как перцепции, которые одновременно и все вместе находятся в одной и той же душе, включают в себя поистине бесконечное множество мелких неразличимых чувств, долженствующих постепенно развиться, то не следует удивляться бесконечному разнообразию того, что со временем должно из них получиться. Все это лишь следствие представительной природы души, которая должна выражать то, что происходит, а также произойдет в ее теле и некоторым образом во всех других телах благодаря связи или соответствию всех частей мира. Быть может, достаточно было бы сказать, что Бог, создав телесные автоматы, счел за благо создать также автоматы нематериальные, которые служат представителями первых; но, по общему мнению, эту мысль хорошо бы несколько расширить.

Должен сказать, что мне доставила большое удовольствие статья г-на Бейля о Зеноне [2]. Нетрудно заметить, что то, что можно извлечь из нее, согласуется с моей системой, быть может, лучше, чем с любой другой; ибо все реальное в протяженности и в пространстве заключается лишь в обосновании порядка и в упорядоченной последовательности феноменов и перцепций. Поэтому главная трудность, на которой споткнулись и платоники, и скептики, равно как и те, кто решил с ними поспорить, была в том, что они искали в воспринимаемых чувством вещах вне нас некую бóльшую реальность, нежели реальность упорядоченных феноменов. Мы постигаем *протяженность* благодаря тому, что постигаем порядок в сосуществованиях; но мы не должны понимать протяженность — а также пространство — как некоторую субстанцию. То же и со *временем*, которое предстает уму лишь как порядок изменений. Что же касается *движения*, то реальное в нем — это *сила* или потенциальность, т. е. то имеющееся в теперешнем состоянии, что несет с собой изменение в будущем. Все прочее лишь феномены и отношения. Рассмотрение этой системы показывает также, что, углубляясь в суть вещей, можно найти в них больше разумного, нежели казалось большинству философских школ. Незначительность субстанциальной реальности в чувственно воспринимаемых вещах, согласно учению скептиков; сведение всего к гармониям или числам, идеям и перцепциям у пифагорейцев и платоников; единое во всем Парменида и Плотина без всякого спинозизма; связь, не исключающая самопроизвольности других вещей, в учении стоиков; виталистическая философия каббалистов и сторонников герменевтических учений, наделяющие чувством все вокруг; формы и энтелехии Аристотеля и схоластиков; наконец, механическое объяснение всех частных феноменов, предлагаемое Демокритом и новейшими философами, — все это оказывается объединенным, все сходится, как в перспективе, к одной точке, откуда предмет (хаотически спутанный, если рассматривать его в любом другом ракурсе) предстает в своей упорядоченности и согласовании всех его частей; дух нетерпимости помешал убедиться в этом философам, которые просто не признавали никого, кроме себя. Сторонники форм бранят материалистов или приверженцев корпускулярного учения, и vice versa. Напрасно пытаются положить предел дроблению и тонкости природы, а также ее богатству и красоте, навязывая ей атомы и пустоту, выдумывая какие-то первоэлементы (вроде тех, какие предлагают картезианцы) вместо истинных единиц и отказываясь признавать бесконечность во всем и точное выражение величайшего в самом малом, сопряженное со склонностью всякого развиваться в совершенном порядке. А это-то и есть самое удивительное и самое прекрасное проявление верховного начала, чья мудрость и благость не оставляют желать ничего лучшего для тех, кто в состоянии видеть разумное устроение вещей.

ОТВЕТ НА РАЗМЫШЛЕНИЯ, СОДЕРЖАЩИЕСЯ ВО ВТОРОМ ИЗДАНИИ «КРИТИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ» Г-НА БЕЙЛЯ (СТАТЬЯ «РОРАРИЙ»), О СИСТЕМЕ ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ

Я поместил в парижском «Journal des Sçavants» (июнь и июль 1695 г.) несколько опытов о новой системе, которая может, по моему мнению, объяснить союз души и тела: вместо школьной теории влияния и теории содействия картезианцев я воспользовался теорией *предустановленной гармонии*. Г-н Бейль, который уделяет наиболее абстрактным размышлениям то внимание, коего они заслуживают, чтобы в свою очередь заинтересовать читателя, и который одновременно углубляет их, показывая их такими, каковы они суть на самом деле, соблаговолил дать себе труд обогатить эту систему своими соображениями, помещенными в его «Словаре», в статье «Рорарий»; а так как он указал заодно и на трудности, требующие, по его мнению, разъяснения, я попытался осветить их в «Histoire des ouvrages des Sçavants» за июль 1698 г. Недавно г-н Бейль выступил с новыми замечаниями во втором издании своего «Словаря» в той же статье «Рорарий», с. 2610, пункт L. Он честно и прямо признает, что мои ответы облегчили понимание предмета и что, если бы возможность гипотезы предустановленной гармонии была вполне доказана, было бы нетрудно предпочесть ее картезианской гипотезе, ибо она заключает в себе высокую идею Творца вещей и чурается (применительно к обыденным процессам природы) любых представлений о вмешательстве чуда. Однако он все еще находит для себя затруднительным согласиться, что эта предустановленная гармония возможна, и, чтобы показать, почему он не согласен, он

ссылается на нечто, по его мнению, еще более простое, чем это, но которое тем не менее представляется маловероятным. А именно: он сравнивает мою гипотезу с предположением о корабле, который, не будучи никем управляем, сам собой направляется в нужную гавань. Все согласятся, поясняет он, что беспредельность власти Божьей все-таки не столь велика, чтобы наделить корабль такой способностью; не настаивая безусловно на невозможности этого, он, однако, полагает, что все другие именно так и будут думать. «Ведь вы сами говорите,— добавляет г-н Бейль,— что природа корабля не способна воспринять от Бога подобное свойство». Уж не думает ли он, что по смыслу обсуждаемой гипотезы Бог сумел бы заставить корабль совершать такие действия ради того, чтобы он слушался ученых мужей, вроде той способности, которой схоластики наделяют весомые тела, чтобы заставить их двигаться к центру? Если он именно так толкует мое предположение, я первый от него откажусь. Но если он имеет в виду такие свойства корабля, которые можно объяснить законами механики и его внутренними движущими силами, а также внешними обстоятельствами, и если при этом он все-таки отвергает предположение как невозможное, то я просил бы его представить какой-нибудь разумный довод в пользу такого суждения. Ибо хотя мне и нет нужды допускать возможность чего-либо в точности похожего на этот корабль в том смысле, как это, по-видимому, толкует г-н Бейль (о чем я скажу ниже), однако, думается мне, при ближайшем рассмотрении здесь не только не возникает никаких трудностей касательно Бога, но скорее складывается впечатление, что и конечный ум мог бы вполне справиться с решением. Нет сомнения, что человек мог бы создать машину, способную передвигаться в течение какого-то времени по городу, безошибочно заворачивая на определенные улицы. А несравненно более совершенный, хотя и ограниченный ум мог бы предвидеть и дать возможность избежать несравненно большего числа препятствий. Это так же верно, как и то, что если бы наш мир, по гипотезе, выдвигаемой некоторыми, представлял собой лишь соединение конечного числа атомов, двигающихся согласно законам механики, то наверняка конечный ум смог бы оказаться достаточно проницательным, чтобы постичь и предвидеть наглядным образом все, что должно произойти в этом мире за определенный промежуток времени; и этот ум не только сумел бы придумать корабль, спо

собный сам собой плыть к указанному порту, задать ему курс, направление и снабдить его необходимой движущей силой, но и мог бы создать тело, способное имитировать человека, ибо в сфере возможностей неизменны только самое большое и самое малое: сколь бы многочисленны ни были функции машины, мощь и искусство мастера способны дорасти до нее, и недооценивать его возможности значило бы недостаточно учитывать степени вещей. Правда, мир не есть соединение конечного числа атомов, но скорее как бы машина, где каждая из частей состоит из поистине бесконечного числа пружин; но правда и то, что тот, кто ее создал и кто управляет ею, обладает еще более бесконечным совершенством, потому что она принадлежит к бесконечному множеству возможных миров, которые вмещает его разумение и из которых он выбрал тот, что ему понравился. Если же говорить об умах ограниченных, то можно по малым примерам, порой встречающимся среди нас, судить, чего могут достигнуть те, о чьих способностях мы не догадываемся. Например, бывают люди, которые умеют с исключительной быстротой производить громоздкие арифметические вычисления в уме. Г-н де Монкони упоминает об одном таком человеке, проживавшем в те времена в Италии, а сейчас в Швеции живет еще один такой же, причем он даже не учился элементарной арифметике; думаю, что не следовало бы упускать случая исследовать, каким образом он производит арифметические действия. А что такое человек, каких бы высот он ни достиг, в сравнении с другими существами, возможными и даже существующими, такими, как ангелы или гении, способные во всех отношениях превзойти нас сообразительностью и рассудительностью, и притом несравненно больше, чем эти удивительные обладатели арифметического дара превосходят нас в умении оперировать числами! Заурядную публику, надо признать, эти соображения не интересуют; люди занимаются порицаниями там, где следует подумать о том, что́ выходит за пределы обычного или даже вовсе не встречается среди нас. Но когда думаешь о величии и многообразии мира, то начинаешь смотреть на эти вещи по-другому. Г-н Бейль и подавно не может не видеть правоту этих заключений. Правда, моя гипотеза от них не зависит, как я постараюсь объяснить, но если бы она и опиралась на них, если бы кто-нибудь имел основания сказать, что она еще более удивляет, чем гипотеза автоматов (впрочем, я покажу ниже, что эта гипотеза лишь

развивает правильные положения и в ней есть много здравого), я бы не особенно тревожился по этому поводу, зная, что не существует другого способа объяснить вещи соответственно законам природы. Ибо в таких вопросах нельзя приноровляться к общепринятым взглядам из боязни перед теми или иными умозаключениями. Впрочем, те возражения, какие философу приходится выдвигать против предположения об автоматах, связанных не с невероятностью самого предположения, а с недостатком принципов, поскольку везде необходимы энтелехии, и допускать таковые только в человеческих телах и нигде более — значит умалять Творца природы, который сколь возможно приумножает свои малые миры, или, что то же, свои неделимые деятельные зерцала. Просто невозможно, чтобы энтелехий не было повсюду.

До сих пор мы говорили лишь о том, на что способна ограниченная субстанция; совсем другое дело — Бог. Отнюдь не все, что поначалу показалось невозможным, должно оказаться таковым в действительности; скорее следует считать невозможным, чтобы Бог сделал это иначе, если он таков, каков он есть — бесконечно могучий и мудрый и во всем, насколько это возможно, соблюдающий порядок и гармонию. Но что еще важнее и что кажется таким странным при обособленном рассмотрении, так это то особое следствие, вытекающее из устройства вещей, по которому всеобщее чудесное пресекает и поглощает, если можно так выразиться, частное чудесное, делая его разумно обоснованным. Ибо все упорядочено и связано таким образом, что эти машины природы (а они действительно существуют), будто бы похожие на корабли, которые сами собой плывут в гавань, несмотря на все извивы пути и все бури, на самом деле нельзя считать более странными, нежели движение масла вверх по фитилю или воды, когда она бежит по желобу. Вдобавок так как тела не являются атомами, но делимы и дробятся до бесконечности и все наполнено ими, то отсюда следует, что мельчайшее тело получает какое-то воздействие от малейшего изменения всех остальных, как бы ни были они отдаленны и малы, и, следовательно, должно быть точным зеркалом универсума; поэтому ум достаточно проницательный мог бы в меру своей проницательности увидеть и предвидеть в каждой корпускуле то, что происходит и произойдет в ней, и то, что происходит и произойдет везде — и в корпускуле, и вне ее. Таким образом, в ней не случается — даже при столкно-

вении с окружающими телами — ничего такого, что не следовало бы из уже имеющегося внутри ее и что могло бы нарушить в ней порядок. И это еще более очевидно в простых субстанциях или в собственно активных началах, которые я именую вслед за Аристотелем первичными энтелехиями и в которых, по моему мнению, ничто не может вызвать нарушений. Говорю это в ответ на замечание, брошенное мимоходом г-ном Бейлем на с. 2612, пункт «B», где он возражает мне, указывая, что «так как органическое тело составлено из многих субстанций, у каждой из которых есть действующее начало, фактически отличающееся от действующего начала любой другой субстанции, а действие каждого начала самопроизвольно, то это должно привести к бесконечному многообразию эффектов; столкновение же соседних тел должно некоторым образом стеснить естественную спонтанность каждого». Но надо учесть, что в любой момент одно тело уже оказывается приспособленным ко всякому другому и готово к тому, что другое потребует от него. Поэтому несвобода субстанции — это лишь внешняя и кажущаяся несвобода. Это настолько верно, что движение любой точки в мире, какую бы мы ни взяли, происходит по линии определенного вида, какую эта точка избрала раз навсегда и от которой ничто не заставит ее отклониться. И это есть то, что я мог бы назвать наиболее отчетливым и ясным для ума геометров, хотя линии такого рода бесконечно превосходят те, какие способен постичь конечный ум. Разумеется, эта линия была бы прямой, если бы данная точка могла быть единственной в мире; теперь же ей приходится в силу законов механики соприкасаться со всеми телами, так что именно этим самым соприкосновением эта линия и предустановлена. Итак, я признаю, что спонтанность заключена не в массе как таковой (если, конечно, брать универсум весь целиком, чему ничто не препятствует): ведь если бы эта точка стала единственной, она продолжала бы двигаться не по предустановленной линии, а по касательной. Спонтанность — не в чем ином, как собственно в энтелехии (для которой эта точка есть точка зрения), и в то время как точка сама по себе может лишь обладать склонностью двигаться по касательной к этой линии, так как у точки нет, если можно так выразиться, ни памяти, ни предчувствия, энтелехия выражает предустановленную кривую, именно ее, и окружающие тела не могут влиять на эту душу, или энтелехию; в этом смысле ничто ее не насилует. Правда, то, что люди

называют насильственным, все же имеет место, поскольку эта душа обладает смутными — и, следовательно, непроизвольными — перцепциями.

Так вот, все это показывает, каким образом чудесный корабль, который сам собой, без лоцмана, направляется в гавань, машина, выполняющая действия человека, не будучи наделена умом, и что там еще можно придумать в качестве возражений, — каким образом все эти предположения, кажущиеся неправдоподобными, если рассматривать их обособленно, перестают быть непонятными и почему все то, что находили странным, рассеивается, когда поймешь, что вещи предназначены или уготованы к тому, что им надлежит делать. Все, к чему честолюбие или другая страсть подвигает душу Цезаря, все это представлено и в его теле, и все движения этих страстей происходят от впечатлений, получаемых от предметов и связанных с внутренними движениями; а тело устроено таким образом, что душа никогда не принимает решений, с которыми не согласуются движения тела, причем даже самые отвлеченные рассуждения принимают в этом участие через посредство символов, которые делают их доступными воображению. Одним словом, если принимать во внимание только явления, все в теле происходит так, как если бы дурное учение тех, кто вслед за Эпикуром и Гоббсом считает, что душа материальна, было истинным или как если бы сам человек был всего лишь телом или автоматом. Оттого-то они и распространили на человека то, что картезианцы утверждают в отношении всех других животных, ибо эти материалисты действительно показали, что человек со всем его разумом не совершает ничего, что не было бы игрой образов, страстей и движений в теле. Чего только не делали, желая доказать обратное, и, прибегая к уловкам, лишь расчистили путь для торжества заблуждений. Картезианцы ничего не выиграли (как не выиграл Эпикур со своим отклонением атомов, которое так остроумно высмеивает Цицерон), решив, что, хотя душа не может привести тело в движение, она все же меняет его направление. На самом деле ни того, ни другого не может быть и не должно быть, и материалистам незачем прибегать к этим доводам, так как ничто во внешнем поведении человека не может служить опровержением их учения; на этом частично построена моя гипотеза. Те, кто убеждает картезианцев, что их способ доказывать, будто животные всего лишь автоматы, в конце концов оправдывает того, кто

нашел бы возможным, выражаясь метафизически, считать простыми автоматами и всех людей (кроме себя), высказали как раз то самое, что мне необходимо для этой половины моей гипотезы, той, которая относится к телу. Но помимо начал, на которых основаны монады и по отношению к которым соединения монад суть лишь следствия, внутренний опыт заставляет отвергнуть Эпикурово учение: сознание того «*я*», которое присутствует в нас и которое замечает то, что происходит в теле. Это сознание (поскольку перцепцию невозможно объяснить формами и движениями) образует вторую половину моей гипотезы и заставляет признать в нас неделимую субстанцию, которая сама должна быть источником своих феноменов. Таким образом, согласно этой второй половине моей гипотезы, всё в душе происходит так, как если бы тела вовсе не было; точно так же как из первой половины следует, что в теле все совершается так, как если бы не существовало души. А разум подсказывает, что у других людей мы должны предполагать те же преимущества, что и у себя. Да к тому же я не раз доказывал, что в самих телах, хотя отдельные мелкие феномены имеют механические причины, пристальный анализ законов механики и природы субстанций вынуждает нас в конце концов прибегнуть к неделимым активным началам; восхитительный порядок, присутствующий здесь, убеждает в том, что существует всеобщий принцип, который обладает высшим разумом и высшим могуществом. А так как из того, что есть здравого и основательного в ложном и дурном учении Эпикура, видно, что незачем говорить, будто душа меняет склонности, существующие в теле, то легко понять, что нет никакой необходимости и в том, чтобы материальная масса ниспосылала мысли душе под влиянием не знаю уж каких там сил, выдуманных этими учителями; да и Богу незачем быть постоянно толмачом тела при душе, точно так же как ему нет нужды толковать повеления души телу, в чем хотели бы убедить нас картезианцы: ибо настоящий посредник между телом и душой — предустановленная гармония. Отсюда видно, что все, что есть хорошего в гипотезах Эпикура и Платона, в [доктринах] величайших материалистов и величайших идеалистов, объединяется здесь; и здесь нет более ничего удивительного, кроме единого высочайшего совершенства верховного начала,— совершенства, которое, будучи продемонстрировано в его творении, превосходит все, что до сих пор о нем думали. Что же чудесного в том, что все идет

как надо, все совершается с неукоснительной точностью? Коль скоро мы предполагаем, что это «все» есть осуществление совершенного замысла, все вещи находятся как бы в сговоре друг с другом и их ведет одна рука. Скорее было бы величайшим из всех чудес или, лучше сказать, самой странной из нелепостей, если бы этот корабль, предназначенный для беспрепятственного движения, если бы эта машина, для которой путь прочерчен однажды и навсегда, могла бы уклониться от него вопреки мерам, которые принял Бог. Таким образом, не следует нашу гипотезу сравнивать, имея в виду телесную массу, с кораблем, который сам собой идет в порт, а лучше сравнить с паромом, который пересекает реку, будучи прикреплен к канату. То же самое бывает с театральными механизмами и с фейерверком: мы не удивляемся, видя, как они ловко устроены, потому что знаем, каким образом ими управляют; свое восхищение изобретением мы переносим на изобретателя совершенно так же, как мы теперь понимаем, что планетам нет надобности двигаться по собственному разумению.

До сих пор мы говорили почти исключительно о возражениях по поводу тела или материи, и по сути дела здесь не усматривалось ничего непонятного, кроме трудности допущения того чудесного, но вместе с тем прекрасного, правильного и всеобъемлющего, что надлежит обнаруживать в телах, дабы они согласовались друг с другом и с душами; на мой взгляд, это следует считать скорее доказательством, чем возражением, в глазах тех людей, кто умеет правильно судить о «мощи и мудрости божественного искусства», выражаясь словами г-на Бейля, который тоже признает, что «невозможно вообразить ничего, что давало бы достаточно высокое представление о мудрости и мощи Творца всех вещей». Теперь нужно перейти к душе. Здесь г-н Бейль после всего, что я разъяснил, находит новые трудности. Он начинает с того, что сравнивает эту душу, взятую в отдельности, совершенно одинокую и ничего не получающую извне, с атомом Эпикура, окруженным пустотой. Что ж, я действительно рассматриваю души, или, вернее, монады, как субстанциальные атомы, так как, по моему мнению, в природе не существует атомов материальных: мельчайшая частица материи в свою очередь состоит из частей. Атом, каким воображает его Эпикур, обладает движущей силой, придающей ему определенное направление, и потому будет двигаться беспрепятственно и равно-

мерно при условии, что ему не встретится никакой другой атом. Г-ну Бейлю кажется, что то же самое должно происходить и с душой: находясь в состоянии, при котором ничто извне не меняет ее, и получив изначально чувство удовольствия, она будет постоянно испытывать это чувство. Ибо, пока остается общая причина, будет продолжаться и действие. Когда же я возражаю, говоря, что душу нужно рассматривать как находящуюся в состоянии изменения и потому общая причина уже не остается, г-н Бейль отвечает, что это изменение должно быть подобным изменению атома, который двигается постоянно по одной линии (прямой) и с одинаковой скоростью. И даже когда происходит метаморфоза мыслей (добавляет он), то необходимо по крайней мере, чтобы переход, который я совершаю от одной мысли к другой, был так или иначе обоснован их родством. В этих замечаниях есть резон, и я сам готов ими воспользоваться для разъяснения моей теории. Состояние души, как и атома, есть состояние изменения. Это склонность: атома — менять место, души — менять мысль; и то и другое меняется само собой наиболее простым и единообразным способом, какой допускает их состояние. Но, скажут мне, откуда же в таком случае столько простоты в изменении атома и столько разнообразия в изменениях души? А дело в том, что атом, каким его себе представляют (хотя в природе ничего такого нет), даже если у него и есть части, не имеет ничего, что изменило бы его склонность, так как предполагается, что эти части не меняют своих отношений друг к другу; тогда как душа, притом что она совершенно невидима, заключает в себе сложное сочетание склонностей, т. е. множество наличных мыслей, каждая из которых склонна к своему собственному изменению в зависимости от того, что душа в себе заключает; они находятся в ней одновременно вследствие ее существенной связи со всеми другими вещами в мире. Отсутствие этой связи — вот что наряду с другими недостатками исключает существование Эпикуровых атомов в природе. Ибо каждая вещь или часть универсума должна оставлять отпечаток на всех прочих, и, таким образом, душа ввиду многообразия ее модификаций должна быть уподоблена универсуму, который она представляет со своей точки зрения и даже некоторым образом вместе с Богом как конечный представитель его бесконечности (ибо ее восприятие бесконечности смутно и несовершенно), а не вместе с материальным атомом.

Мысль об удовольствии кажется простой, но на самом деле это не так, и тот, кто исследовал бы ее анатомию, нашел бы, что в ней сокрыто все, что нас окружает, а значит, и все, что окружает окружающее. И причина изменения мыслей в душе та же, что и причина изменения вещей в мире, который она представляет. Ибо механические причины, которые развились в телах, соединены и, так сказать, сосредоточены в душах или энтелехиях и даже находят здесь свой источник. Правда, все энтелехии не являются, как наша душа, образами Бога, так как не все они сотворены для того, чтобы стать членами общества, или государства, где он глава; однако они всегда суть образы универсума. Это миры, представленные в ракурсе, каждый на свой лад, и плодоносные при всей своей простоте; единицы-субстанции, бесконечные по своим возможностям благодаря многочисленности своих модификаций; центры, которым соответствуют окружности с бесконечным радиусом. И как мне уже приходилось разъяснять в переписке с г-ном Арно [1], необходимо, чтобы они были именно такими. Их продолжительность не должна никого смущать, как продолжительность атомов не смущает последователей Гассенди. Впрочем, как заметил Сократ в Платоновом «Федоне», говоря о человеке, который скребет зудящую кожу [2], от наслаждения до боли часто всего один шаг — extrema gaudii luctus occupat [3]. Таким образом, не следует удивляться этому переходу [4]; иногда кажется, что удовольствие состоит из [набора] маленьких перцепций, из которых каждая в отдельности, если она [достаточно] велика, представляла бы собой боль.

Г-н Бейль признает, что я постарался ответить на бóльшую часть его возражений; он согласен и с тем, что в системе окказиональных причин Бог должен быть исполнителем им же установленных законов, а в нашей системе их исполняет душа. Но он заявляет, что у души нет орудий для такого исполнения. Я уже ответил и отвечаю снова: они у нее есть, это ее наличные мысли, из коих рождаются последующие. Можно сказать, что в ней, как, впрочем, и везде, *настоящее чревато будущим*. Надеюсь, г-н Бейль и все философы вместе с ним согласятся, что наши мысли не всегда просты, а некоторые таковы, что душа сама собой способна переходить от одной мысли к другой, как она переходит, например, от посылок к заключению или от цели к средствам. Преподобный отец Мальбранш сам не отрицает того, что душа обладает

внутренними произвольными действиями. Так почему же этого не может быть во всех ее мыслях? Не потому ли, что решили, будто смутные мысли toto genere [5] отличаются от отчетливых, тогда как на самом деле они просто менее определенны и менее развиты из-за их множественности. Вот и получилось, что некоторые движения сочли до такой степени присущими телу, что пришлось наименовать их непроизвольными, и на этом основании решили, что в душе нет ничего, что отвечало бы на них; а с другой стороны, решили, что некоторые абстрактные мысли никак не представлены в теле. Но и то и другое — ошибка, как это обычно бывает при разграничениях такого рода, так как обратили внимание только на то, что лежит на поверхности. Самые отвлеченные мысли требуют работы воображения; если же вдуматься, что представляют собой смутные мысли (которыми всегда сопровождаются самые отчетливые мысли, какие только могут у нас быть), например мысли о цветах, запахах, вкусовых ощущениях, жаре, холоде и т. п., то приходишь к выводу, что они всегда вовлекают в себя бесконечное, и не только то, что происходит в нашем теле, но и через посредство тела то, что совершается вовне. И они куда лучше, чем эта уйма субстанций, о которых толкует г-н Бейль, служат здесь нашим целям в качестве орудия, по-видимому необходимого для выполнения функций, какие я придаю душе. Это верно, что к ее услугам имеется уйма субстанций; но они не внутри ее самой. Ибо нет души, или энтелехии, которая не была бы господствующей по отношению к бесконечному числу других, входящих в ее органы, и душа никогда не бывает без какого-либо органического тела, подходящего для ее нынешнего состояния. Таким образом, именно из наличных нынешних перцепций с упорядоченной склонностью к изменению, подходящему для того, что имеется вовне, складывается та музыкальная табулатура, которая составляет для души, словно для музыканта, ее урок. «Но,— говорит г-н Бейль,— разве ей не нужно для этого знать (отчетливо) последовательность нотных знаков и (следовательно) думать об этом уже сейчас?» Нет, отвечаю я, достаточно, чтобы они были включены в ее смутные мысли, подобно тому как душа держит тысячу вещей в памяти, не думая о них отчетливо; в противном случае любая энтелехия была бы Богом, если бы она отчетливо сознавала всю ту бесконечность, которую она в себе заключает. Ведь Бог выражает в совершенной форме и одновременно все: возможное и существующее, прошлое, настоящее и будущее. Он всеобъемлющий источник всего, и сотворенные команды вторят ему, насколько могут это делать твари; он сделал их источниками их феноменов, источниками, которые располагают связями со всем, но более или менее отчетливыми в зависимости от степеней совершенства каждой из этих субстанций. Что же в этом невозможного? Скорее кажется, что это необходимо, дабы приблизить тварей к Богу, насколько это возможно в пределах разумного. Хотел бы я выслушать какой-нибудь серьезный довод, который обнаружил бы противоречие в моих рассуждениях или доказал, что они несовместимы с какой-нибудь доказанной истиной. Сказать, что все это удивительно, не значит возразить. Наоборот, все те, кто допускает существование нематериальных и неделимых субстанций, признают за ними множественность перцепций одновременно и самопроизвольно до их соображений и волевых актов. А ведь я только распространяю самопроизвольность на смутные и непроизвольные мысли и показываю, что в их природе — заключать в себе отношения ко всему, что есть вовне. Как вы докажете, что этого не может быть или что необходимо, чтобы все, что есть в нас, было бы нам отчетливо известно? Ведь не можем же мы, не правда ли, все время вспоминать хотя бы и то, что мы знаем и к чему возвращаемся мгновенно под влиянием малейшего случайного напоминания. А сколько еще есть в душе такого, к чему мы не можем получить столь быстрый доступ! Иначе душа была бы Богом, тогда как ей достаточно быть маленьким миром, который оказывается столь же невозмутимым, как и большой, принимая во внимание, что и в смутном, и в отчетливом есть своя самопроизвольность. Но в другом отношении совершенно правильно назвали по примеру древних *возмущениями* или страстями то непроизвольное и неведомое, что присутствует в смутных мыслях; недаром в обиходном языке существует выражение «душа воюет с телом»: наши смутные мысли — представители тела или плоти, они выражают наше несовершенство.

Так как я уже разъяснил вкратце в своем прежнем ответе, что смутные перцепции охватывают все, что есть вовне, и заключают в себе бесконечные связи с ним, г-н Бейль, процитировав мой ответ, не отвергает его; напротив, он говорит, что «это предположение, если его развернуть как следует, есть ключ к решению всех трудных вопросов». Его надежды на то, что я сумею окончательно

разрешить его трудности, делают мне честь. Даже если бы эти слова были сказаны просто из любезности, я не ослабил бы своих стараний. Думаю, что я не обошел ни одного трудного вопроса; если же я что-то пропустил и не дал удовлетворительного ответа, то, значит, я просто не видел, в чем состоит трудность, которую мне хотят поставить в упрек. Это подчас больше всего затрудняет меня при ответе. Мне хотелось бы понять, почему, собственно, вы считаете, что это множество перцепций не может вопреки моему предположению присутствовать в неделимой субстанции. Пускай опыт и общее мнение не позволяют нам признать у нас в душе большого разнообразия перцепций; я все-таки стою на том, что такое предположение правомерно. То, что кому-то непонятна та или другая вещь, еще не доказывает, что о ней невозможно говорить, если вы прямо не скажете, в чем именно она противоречит логике и если вся трудность связана с невозможностью представить себе что-то, а не с невозможностью это понять.

Приятно иметь дело с таким беспристрастным и вместе с тем глубоко вникающим в суть вопроса противником, как г-н Бейль, который отдает справедливость оппоненту в такой мере, что нередко предупреждает его ответы, как, например, когда он заметил, что коль скоро, по моему мнению, первичное устройство каждого ума отлично от устройства любого другого, это должно казаться ничуть не более странным, чем то, что говорят томисты вслед за своим учителем о специфическом разнообразии всех обособленных разумов. Что ж, меня радует, что мы снова сходимся с ним в этом отношении, ибо где-то я уже ссылался на то же имя. Правда, в соответствии со смыслом, который я вкладываю в слово «species», я не называю эту разницу специфической, видовой; если, как я считаю, два индивидуума никогда не бывают абсолютно похожи друг на друга, то пришлось бы сказать, что никогда два индивидуума не могут быть одного вида, что, однако, было бы неправильным суждением. Сожалею, что я не мог до сей поры познакомиться с замечаниями дона Франсуа Лами, сделанными (как сообщил мне г-н Бейль) в его втором трактате «О самопознании» (издание 1699 г.), а то бы я учел их в моих ответах. Но г-н Бейль пожелал избавить меня от таких возражений, какие обычно делаются представителями других систем,— еще одно одолжение, которым я ему обязан. Скажу лишь, что касательно силы, данной тварям, я ответил, по-моему, на все возражения в мемуаре одного ученого мужа, которые появились в лейпцигском журнале в 1697 г. и на которые ссылается мимоходом г-н Бейль в пункте «S»; мой ответ [6] опубликован в сентябрьском номере того же журнала за 1698 г. Я показал в нем, что без активной силы в телах не было бы и разнообразия в феноменах, а это было бы равносильно тому, как если бы ничего не было. Этот ученый противник, правда, откликнулся, но высказал, собственно, лишь свое мнение, не касаясь достаточно моих аргументов; он не подумал о том, чтобы ответить на мое доказательство; ему кажется, что предмет таков, что бесполезно дальше когонибудь убеждать или пытаться что-нибудь выяснить, а можно только сбить себя с толку. Должно быть, это обычная судьба всех словопрений; но наш спор, между мной и г-ном Бейлем, кажется, другого рода. Я со своей стороны все время заставляю себя соблюдать сдержанность и стремлюсь внести в дело больше ясности, чтобы, споря, не только не причинить вреда, но, напротив, быть полезным противнику. Не знаю, сумел ли я нынче этого достичь, но, хоть я и не могу льстить себя надеждой, что полностью удовлетворил столь проницательный ум, каким является г-н Бейль, да еще в таком трудном предмете, как тот, о коем идет речь, я уже тем останусь доволен, ежели он сочтет, что я продвинулся вперед в столь важном исследовании.

Не могу не сказать о том удовольствии, которое я вновь, как и прошлый раз, получил от его великолепного и богатого «Словаря»; я прочел с сугубым вниманием многие статьи и в числе прочих те, которые касаются философии, как, например, «Павликианец», «Ориген», «Перейра», «Рорарий», «Спиноза», «Зенон». Я снова испытал восхищение богатством, силой и блеском мыслей, содержавшихся в нем. Ни один представитель древней Академии, не исключая самого Карнеада, не сумел лучше продемонстрировать все трудности философии. Г-н Фуше при всей тонкости своих размышлений не смог достичь этого; что же касается меня, то я полагаю, что нет ничего на свете полезнее для преодоления этих трудностей. Вот почему мне так приятно выслушивать замечания от сведущих и умеющих соблюдать меру людей: я чувствую прилив новых сил, как в сказке об Антее, прикоснувшемся к земле. И если говорить откровенно, то, рассмотрев предмет со всех сторон, взвесив все соображения и лишь после этого утвердившись в определенном мнении, я, быть может, имею право не хвастаясь сказать: «Omnia praecepi

atque animo mecum peregi» [7]. Однако возражения выводят меня на правильную дорогу и тем избавляют от немалого труда: ибо нужно изрядно потрудиться, если хочешь заново пройти по всем закоулкам, дабы угадать и предупредить все, что смогут сызнова сказать другие, ведь предубеждения и вкусы столь различны, что нашлись и такие весьма проницательные люди, которых моя гипотеза увлекла с самого начала, и они даже дали себе труд рекомендовать ее другим. Кроме того, нашлись очень ученые люди, сообщившие мне, что они с ней уже знакомы, а другие говорили, что благодаря ей они стали понимать гипотезу окказиональных причин и не ставят ее выше моей. Мне приятно это слышать, но еще приятнее, когда я вижу, что мою гипотезу начинают изучать как следует.

Возвращаясь к статьям г-на Бейля, о которых я только что говорил и тема которых близко касается этого предмета, хочу сказать, что оправдание тому, что в мире дозволено существовать злу, коренится в вечных возможностях, благодаря которым тот способ мироустройства, который допускает зло и который в свою очередь был допущен к действительному существованию, оказывается в итоге самым совершенным из всех возможных способов. Но заблуждаются те, кто хочет по примеру стоиков показать во всех подробностях пользу зла, которое-де лишь оттеняет добро (к этому взгляду в целом присоединился и св. Августин), и, так сказать, отступают назад, чтобы дальше прыгнуть. Ибо можно ли входить в бесконечные частности всеобщей гармонии? Но если уж надо выбирать одно из двух, то, рассуждая здраво, я сделался бы скорее сторонником Оригена, нежели манихейцем [8]. Не думаю также, что следует отрицать действие или силу у тварей на том основании, что они сами были бы способны творить, если бы производили модальности. Ибо не кто иной, как Бог, постоянно творит и сохраняет их силы, т. е. Бог есть тот источник модификаций, который находится в творении, или, пожалуй, то состояние, по которому можно судить о том, что произойдет изменение модификаций. Потому что без этого, я полагаю (и, как уже говорилось, это было показано мной в другом месте), Бог ничего бы не производил и вне его собственной субстанции никаких других бы не существовало, а это возвратило бы нас ко всем нелепостям Бога Спинозы. Как видно, ошибка этого автора лишь в том, что он довел до крайности учение, отнимающее у тварей силу и действие.

Я признаю, что время, протяженность, движение и непрерывность в том общем смысле, какой придается им в математике, суть вещи идеальные, т. е. выражающие возможность совершенно так же, как ее выражают цифры. Гоббс даже пространство определил как phantasma existentis [9]. Но правильнее будет сказать, что протяженность — это порядок возможных сосуществований, подобно тому как время — порядок возможностей не определенных, но тем не менее взаимозависимых. Таким образом, первое относится к вещам одновременным или существующим вместе, а второе — к таким, которые несовместимы друг с другом, но которые все же мы воспринимаем как существующие, и вследствие этого они являются последовательными. Но пространство и время, взятые вместе, создают порядок возможностей всего универсума, так что эти упорядоченности (т. е. пространство и время) предусматривают не только то, что существует в наличности, но и то, что могло бы быть на его месте, подобно тому как числа безразличны по отношению ко всему тому, что может быть res numerata [10]. Эта вовлеченность возможного в существующее создает единообразную непрерывность, безразличную ко всякому делению. И пускай в природе никогда не бывает совершенно единообразных изменений, таких, какие требует представление математиков о движении, точно так же как действительные фигуры не удовлетворяют строгой природе тех, о коих поведала нам геометрия, ибо действительный мир не остался в безразличии возможностей, но обратился к дроблениям или эффективным множествам, следствием чего являются феномены, которые предстают перед нами и разнообразны в мельчайших своих частях; пусть так, а все же действительные феномены природы устроены и должны быть устроены таким образом, что никогда не встречается ничего, что нарушало бы закон непрерывности (который я установил и о котором упомянул впервые в «Nouvelles de la Republique des Lettres» г-на Бейля) [11] и остальные самые строгие правила математики. Не говоря уже о том, что вещи не могли бы стать умопостигаемыми, если бы не эти правила, единственно способные (как и правила гармонии, или совершенства, какие устанавливает истинная метафизика) ввести нас в соображения и замыслы Творца вещей. Воистину так велико число бесконечных сочетаний, что мы наконец теряемся; вновь и вновь применяя к вещам правила метафизики, а также математики и физики, мы

принуждены остановиться; однако никогда эти применения не обманывают нас, и если что-нибудь не сходится в точном расчете, то это означает лишь, что мы не сумели правильно собрать факты либо имеется несовершенство в предположениях. В этом применении правил мы будем продвигаться тем дальше, чем более мы способны вести рассмотрение бесконечности, как показали наши последние методы. Итак, математические умозаключения не теряют пользы от того, что они идеальны, так как реальные вещи не могут не следовать правилам математики; и можно с полным правом сказать, что в этом и состоит подлинная действительность феноменов, отличающая их от снов. Сами же математики вовсе не обязаны участвовать в метафизических прениях, и им незачем затруднять себя вопросом, действительно ли существуют точки, неделимые, бесконечно малые и бесконечные величины. Я указал на это в моем ответе по поводу «Записок Треву» (май — июнь 1701 г.), который процитирован у г-на Бейля в статье «Зенон». Кроме того, я писал в том же году, что строгость математических доказательств будет достаточной, если вместо бесконечно малых величин взять величины достаточно малые для того, чтобы можно было доказать, что ошибка меньше той, какую хотел бы обнаружить оппонент, и что, следовательно, никакой ошибки фактически обнаружить невозможно; так что если бы точные бесконечно малые, служащие пределом уменьшения величин, были всего лишь чем-то вроде воображаемых корней или зачатков, это не повредило бы предложенному мной инфинитезимальному исчислению, иначе исчислению разностей и сумм. Исчисление это с большой пользой применили выдающиеся математики, заблудиться в нем можно, только если его не понимаешь или не умеешь им пользоваться, ибо оно в самом себе содержит свое доказательство. Кроме того, в «Журнале Треву», в том же самом месте, признали, что то, что было сказано там раньше, не противоречит моему методу. Правда, некоторые все еще утверждают, что здесь есть расхождение с методом г-на маркиза де Лопиталя, но я думаю, что и он, как и я, не захочет обременять геометрию метафизическими вопросами.

Я едва не расхохотался, слушая рулады, которыми г-н кавалер де Мере уснастил свое послание к г-ну Паскалю,— г-н Бейль приводит его в той же статье. Но как видно, кавалер знал о том, что у этого великого гения были свои слабости, из-за которых он порой поддавался

крайностям спиритуализма и которые даже отвращали его время от времени от положительной науки; это же, как мы убедились, произошло, но уже бесповоротно с господами Стеноном и Сваммердамом вследствие того, что им не удалось соединить физику и математику с истинной метафизикой. Г-н де Мере пользовался слабостью г-на Паскаля, чтобы говорить с ним свысока. Чувствуется, что он слегка иронизирует над ним, как это делают светские люди, у которых много остроумия и посредственные знания. Они хотят нам внушить, что то, в чем они недостаточно разбираются, вообще не имеет значения. Его бы следовало отослать к г-ну Робервалю, пусть поучится. И все же надо признать, что у кавалера были кое-какие незаурядные дарования, прежде всего математические; я узнал от г-на де Бийетта, друга Паскаля и выдающегося механика, что представляет собой это открытие, которым кавалер похваляется в упомянутом письме. Дело в том, что, будучи страстным игроком, он первым обратил внимание на математическую оценку заключаемых пари; это навело гг. Ферма, Паскаля и Гюйгенса на блестящие мысли de alea[12], в которых не смог или не захотел разобраться г-н Роберваль. Пенсионарий г-н де Витт развил их дальше и употребил для более серьезной цели, а именно он применяет их для расчета доходов; а г-н Гудде, как сообщил мне г-н Гюйгенс, имеет на этот счет собственные весьма интересные соображения; жаль только, что он держит их, как и многое другое, при себе. Так что даже игры заслуживают исследования, и какой-нибудь догадливый математик, поразмыслив над ними, мог бы сделать много важных умозаключений. Ведь никогда люди не проявляют такой остроты ума, как в забавах. Хочу попутно добавить, что не только Кавальери и Торичелли, о которых упоминает Гассенди в отрывке, процитированном здесь же г-ном Бейлем, но и я сам, а также многие другие нашли фигуры бесконечной длины, равновеликие конечным пространствам. Ничего необыкновенного в этом нет — не более чем в бесконечных рядах, где оказывается, например, что сумма $^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} + {}^1/_{32}$ и т. д. равна единице. Но быть может, этого кавалера увлек еще какой-нибудь благой порыв, он-то и перенес его, как он выражается, «в сей незримый мир, ту беспредельную протяженность», которая, очевидно, представляет собой мир идей или форм и о которой толковали еще схоласты, ломая голову над вопросом: utrum detur vacuum forma-

rum [13]. Ибо там, говорит он, «можно обнаружить причины и начала вещей, сокровеннейшие истины, правильности, соответствия, пропорции, подлинные прообразы и совершенные идеи всего, что мы ищем». Этот умозрительный мир, о котором немало говорили древние,— в Боге и в каком-то смысле в нас самих. Однако то, что сказано в письме против деления до бесконечности, свидетельствует о том, что писавший его был еще чужаком в этом горнем мире и приманки земного, зримого мира, о которых он упомянул, не оставили ему времени для того, чтобы приобрести право гражданства в другом мире. Г-н Бейль справедливо говорит вместе с древними, что Бог занимается геометрией и что математика есть часть умозрительного мира и более всего помогает войти в него. Но лично я думаю, что внутри его сокрыто нечто большее. Я уже намекнул в другом месте, что существует исчисление более важное, чем выкладки арифметики и геометрии, исчисление, которое связано с анализом идей. Им должна быть универсальная характеристика, создание которой представляется мне одной из важнейших задач, которую только можно поставить [14].

ЛЕЙБНИЦ — БЕЙЛЮ

[...] Если единственное остающееся у Вас затруднение, сударь, состоит в допущении принципиальной возможности самопроизвольного движения мыслей, то я не теряю надежды, что и оно когда-нибудь прояснится, ибо все, что пребывает в действии, находится в состоянии перехода и продолжения, и я не знаю ничего в природе, что не подчинялось бы этому правилу. А иначе откуда бы взяться изменениям? Если бы кто-нибудь сказал, присоединяясь к мнению новых философов, что действует один только Бог, ему пришлось бы по крайней мере признать, что Бог пребывает в самопроизвольном движении, вновь и вновь совершая действия над творениями. Следовательно, самопроизвольное движение есть нечто возможное, и теперь понадобилось бы доказывать, что оно возможно только в Боге. Но почему бы души не могли быть подобиями Бога в этом отношении? По правде говоря, если отнять у них действие, а значит, и то, что следует за действием, или переход к другим действиям, то я не вижу, что у них вообще останется. Но даже если бы продолжали утверждать, будто только один Бог действует, нам было бы достаточно сейчас и того, что душа или какая-нибудь иная субстанция уже по этой причине обладает самопроизвольным движением в том смысле, что это самопроизвольное движение происходит в данных обстоятельствах и в данном отношении не иначе как от Бога и от нее самой. И если отвлечься от этого общего для всех содействия и ограничиться только отношениями творений между собой, то у всех субстанций должна существовать некоторая склонность [к самопроизвольности], а вернее, самопроизвольное движение. Вот эта сила или склонность, для которой я не могу найти лучшего обозначения, чем *энтелехия*, и есть то, что привлекало до сих пор так мало внимания; а между тем среди всех начал нет почти ничего более значительного и более достойного внимания, чем это

начало. Аристотель, хотя и дал ему это имя, все же, по-видимому, недостаточно осознал его значение или по крайней мере недостаточно его объяснил. А так как все-таки, насколько я знаю, делается допущение, что душа обладает такой самопроизвольностью в некоторых случаях, то гипотеза о том, что она будет ею обладать и в других случаях, становится еще более правдоподобной. Но по сути дела это нечто большее, чем гипотеза,— это же относится к максиме, которую я привел в моем сочинении о том [1], что «*настоящее всегда чревато будущим*, иначе говоря, *всякая субстанция должна в своем настоящем выражать все свои будущие состояния.* [...]»

Быть может, сударь, Вы знаете кого-нибудь еще, кто высказал свои соображения о моей гипотезе? Г-н де Вольдер о ней другого мнения, чем Вы. Он задает вопрос: нельзя ли обойтись без первичных энтелехий, не достаточно ли будет простых возмущений, присущих материи? Но в таком случае мы потеряли бы субстанциальные единицы, без которых, т. е. без простых вещей, не было бы сложений и результатов. Существовали бы модификации, но не было бы никакого модифицируемого субстанциального субъекта, ибо то, что лишь пассивно, не может иметь активных модификаций: не будучи способной привнести какое бы то ни было добавочное совершенство, модификация сводится лишь к той или иной степени урезывания или ограничения и, следовательно, не может увеличить совершенство субъекта. Не касаясь сейчас многих других соображений, по которым мне пришлось наполнить все душами и энтелехиями, скажу, что неоправданная болезнь признать неразрушимость душ, не наделенных разумением, недостаточное понимание того, что и животное, и даже машина полностью неразрушимы, что смерть есть лишь дальнейшее развитие, отвратили от этого учения тех, кто мог бы прийти к нему раньше меня.

Ученый англичанин [2], который передал мне Ваши любезные поздравления, собирается возвратиться в Голландию; он познакомил меня с тем, что он Вам написал по поводу одного места в Вашем «Словаре», где говорится о Дикеархе, который, по словам Цицерона, отрицал, что душа субстанциальна, и сводил ее к температуре либо модификации материи, или протяженной массы. Примерно так же поступал один из собеседников в Платоновом «Федоне»: он говорил, что душа — это некая гармония. И в этом же духе рассуждают, по-моему, Эпикур, Гоббс

и Спиноза. Эпикур признает лишь игру мельчайших телец. Гоббс все сводит к телам и объясняет чувство реакцией наподобие реакции надутого мяча. А Спиноза доказывает, что душа — это идея тела, т. е. относится к нему так, как математическая фигура или тело относятся к физическому телу. Именно так, в определенном смысле, картезианцы представляют себе душу у животных. Хорошо еще, что они не наделяют ее перцепцией, а видят в животном лишь машину.

По-видимому, сей просвещенный англичанин тоже считает, что материя может сделаться мыслящей, подобно тому как она может стать круглой; по его мнению, определенная организация или даже определенная фигура способна производить мысль. А когда эта организация разрушается, мысль исчезает. Но я осмелился возразить ему, что мысль явным образом есть нечто совсем другого рода. Будь у нас даже такое острое зрение, что мы могли бы видеть мельчайшие частицы структуры тел, то и тогда, думается мне, мы не продвинулись бы ни на шаг и не увидели бы, откуда берется перцепция, совершенно так же, как сейчас невозможно обнаружить ее ни в часах, где хорошо видны все составляющие части механизма, ни в мельнице, где можно даже прогуляться между колесами; ведь разница между мельницей и более тонко устроенной машиной лишь количественная. Легко понять, что машина, хотя и производит самые красивые на свете вещи, сама этого не воспринимает. Среди видимых вещей нет ничего более похожего на мысль, чем изображение, какое появляется в зеркале, и следы в мозгу не могли бы быть точнее, однако это столь точное изображение не производит никакой перцепции в том месте, где оно находится. К этому невозможно приблизиться, какие бы гипотезы о машинах ни измышлялись, и мы останемся бесконечно далеки от этого, потому что речь идет о вещах абсолютно разнородных, подобно тому как отражающая поверхность, какая угодно, не в состоянии создать тело. Понятно также, что, коль скоро мысль есть действие некоторой вещи на самое себя, нет никаких оснований приравнивать ее к изображениям или движениям, в которых нельзя обнаружить принцип истинно внутреннего действия; но при этом необходимы простые существа, иначе не было бы существ сложных, т. е. образованных путем соединения многих, хотя эти последние суть не столько субстанции, сколько феномены, и существуют скорее νόμῳ, чем φύσει [3]

(т. е. скорее в моральном и рациональном смысле, нежели физически), говоря словами Демокрита. И если бы не было изменения в простых вещах, то в сложных не было бы его и подавно, потому что вся их реальность состоит всего лишь в реальности простых вещей. Внутренние же изменения в простых вещах однородны с тем, что мы усматриваем в мысли, и можно сказать, что в общем и целом перцепция есть выражение *множества в единице*. Вы, сударь, не нуждаетесь в том, чтобы Вас просвещали относительно нематериальности мышления, Вы, кто так замечательно сказал об этом во многих местах. Тем не менее, если присовокупить эти доводы к моей частной гипотезе, они, я думаю, прибавят ей ясности, да и сами от этого выиграют.

ПРОТИВ ВАРВАРСТВА В ФИЗИКЕ ЗА РЕАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ И ПРОТИВ ПОПЫТОК ВОЗОБНОВЛЕНИЯ СХОЛАСТИЧЕСКИХ КАЧЕСТВ И ХИМЕРИЧЕСКИХ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЙ

Злой рок приводит к тому, что люди в каком-то отвращении к свету предпочитают вернуться к тьме. Мы наблюдаем это ныне, когда большая доступность учения породила пренебрежение к науке, а изобилие самых ясных истин возвратило любовь к запутанным выдумкам. Умам присуща такая страсть к разнообразию, что среди изобилия плодов люди словно хотят вернуться к желудям. Слишком ясной и легкой кажется им физика, которая все в природе тел объясняет числом, мерой, весом или величиной, фигурой, движением и учит, что всякое движение в природе заимствуется от чего-то смежного и движущегося, так что все физическое происходит механически, т. е. понятным образом. Нет, надо вернуться к химерам, к археям [1], к каким-то творческим интеллигенциям, направленным к образованию зародыша и позднее к сохранению животного, то бодрым и смелым, то робким и подавленным и наподобие живых личностей в унынии бросающим повода. Наблюдение показывает, что душевное состояние имеет большое значение для хода болезни, и это не удивительно, ибо радостное настроение всегда сопровождается умеренными движениями, а тягостное — бурными; но это для некоторых послужило поводом выдумать внутри животных каких-то начальников, которые, смотря по обстоятельствам, раздражаются, успокаиваются, возбуждаются, замирают,— то общих, приставленных к управлению всем телом, то местных, ведающих определенными членами или органами,— кардианактов, растеранактов [2] и других им подобных. И удивительно еще, что они не учат вызывать этих духов заклинаниями, как некий монах, доискиваясь

философского камня, вызвал дух ртути. Правильно поступили бы они, если бы признали в организации животных некий божественный механизм, но они ничего не считают достаточно божественным, кроме противоречащего разуму, а происходящее в... телах считают столь [3] сложным, что даже божественное всемогущество не могло бы создать такие машины. Недостаточно понимая божественные творения, они думают, что творение должно заключать в себе распорядителей. И вот Бог (чтобы ему не приходилось постоянно творить чудеса) пользуется помощью каких-то замещающих его божков в представлении тех, кто в прежнее время приписывал движение светил их собственным интеллигенциям.

Другим угодно прибегать к скрытым качествам и схоластическим способностям, но так как их обесславили варварские философы и медики, то, изменив название, говорят о силах. Но действительные силы тел бывают только одного рода — это силы, которые проявляются в сообщаемых ими устремлениях, например когда мы бросаем какое-нибудь тело, или которые [4] имеют место при нечувствительных движениях. А иные воображают частные силы и разнообразят их, как понадобится. Выставляют напоказ способности притягательные, удержательные, отталкивательные, направительные, распространительные, сократительные. Это было простительно Гильберту и Кабею и даже в недавнее время Гонорату Фабри, когда еще не стал известным или не получил еще надлежащего признания здравый способ философствования. Ныне же никакой разумный человек не может вынести эти химерические качества, которые они выдают за последние начала вещей. Позволительно признавать силы магнитные, упругие и другие, но при условии понимания того, что это не первичные и не иррациональные (ἄλογοι) силы, а возникшие из движения и фигур. Но этого не хотят новейшие защитники таких вымыслов. В наше время получила подтверждение давнишняя догадка тех, кто предположил, что планеты тяготеют друг к другу и стремятся сблизиться; тотчас же захотелось вообразить, что всем материальным телам в их сущности придана Богом притягательная сила и как бы взаимная любовь и как будто бы в материи было сознание и каждой ее части дано некое разумение, при помощи которого возможно и между отдаленнейшими телами взаимное восприятие и устремление. Как будто бы не участвовали механические основания, дающие возможность объяснить устремление плотных тел к большим мировым телам движениями тонких тел, пронизывающих пространство. Те же философы угрожают нам и другими скрытыми качествами такого же рода, чтобы окончательно вернуть нас в царство тьмы.

Прежде всего древние, а по их примеру и новейшие философы не без успеха пользовались для объяснения природы вещей промежуточными началами, хотя и не объясненными в достаточной степени, но объяснимыми и подающими надежду сведениями их к более глубоким и простым и, наконец, к первым началам. По-моему, заслуживает похвалы всякое сведение сложного к более простому. В познании природы надо подвигаться постепенно, ибо нельзя сразу дойти до первых причин. Те, кто показал, что, предположив взаимное тяготение планет, можно объяснить законы их обращения, совершили великое дело, хотя и не раскрыли сущность тяготения. Но если кто, злоупотребляя этим прекрасным открытием, станет утверждать, что дано уже достаточное объяснение и что не остается надобности искать для него дальнейших оснований, так как тяготение — существенная принадлежность материи, то впадет в *физический варваризм*, допуская *скрытые качества схоластиков*. Кроме того, здесь примышляется нечто такое, чего нельзя подтвердить наблюдением, ибо до сих пор у нас не было указано никаких следов всеобщего тяготения материи, кроме той силы, которая толкает все ощутимые тела к центру земли. Итак, надо остерегаться, как бы не умозаключили от немногого ко всеобщему, подобно тому как Гильберт повсюду видит магнит, химики повсюду чувствуют запах соли, серы и ртути. Но такие методы объяснения обычно оказываются недостаточными, и часто из принятых предпосылок выводятся положения не только недостоверные, но ложные и невозможные, каковым является это всеобщее устремление материи к материи.

За причины физики принимали либо вещи, либо качества. Вещи, или элементы, например воду — Фалес, огонь — Гераклит, другие... [5] четыре элемента, вслед за каким-то древнейшим автором — огонь, воздух, воду, землю, и это популярное мнение восприняли автор книг «О возникновении и уничтожении» [6], автор приписываемого Оцеллу Лукану сочинения «О мире» и Гален; пятый элемент, звездный [7], добавил, по-видимому, Аристотель. Затем древнейшие химики приняли серу и ртуть, более

поздние — соль, серу и ртуть, а к этим активным первым материям прибавили пассивные — флегму и остаточную землю. Это подверг пересмотру Бойль в «Химике-скептике». Новейшие химики в качестве активных начал ввели щелочь и кислоту, о недостаточности которых писал Боний. Были и такие, которые полагали бесчисленное множество начал, как Анаксагор, автор «Гомеомерий», и такие, которые придают вещам семена, каждой особые — не только животным и растениям, но также металлам, минералам и прочему.

Обращались иные и к неким бестелесным субстанциям, действующим в телах, как-то: душе мира, частным душам в любых телах; придавали всем вещам сознание, например Кампанелла в книге «Об ощущении вещей и о магии». Генрих Мор дал им и гилархическое [8] начало, соответствующее душе мира, против чего возражал Штурм [9]. Говорили уже древние и о некоей мудрой природе, действующей целесообразно и не творящей ничего без смысла,— философия, заслуживающая похвалы, если подразумевать Бога или устройство, предустановленное Богом в вещах, иначе тщетная. Некоторые придают вещам различные археи, как бы единичные души, или духи, скорее всего, это божки, некие творческие субстанции, чудесно разумные, которые строят органические тела и управляют ими. Наконец, были и такие, которые призывали Бога и богов ex machina; так, язычники выдумали, что Юпитер посылает дождь и гром, наполнили леса и воды богами или полубогами. Некоторые древние христиане и в нашем веке Флудд, автор «Мозаистической философии», убедительно опровергнутый Гассенди, а в недавнее время авторы и сторонники системы окказиональных причин учили, что Бог непосредственно и непрерывно творит чудо в вещах природы.

Все упомянутые пользовались в качестве причин субстанциями, но иные добавляли качества, которые называли также способностями, свойствами, а в последнее время — силами. Таковы были у Эмпедокла симпатия и антипатия, или раздор и дружба; таковы у перипатетиков и галенистов *четыре первичных качества* — тепло, холод, влажность и сухость. Таковы были *чувствительные* и *интенциональные* (intentionales) *виды* (species) у схоластиков, а также изгонительные, удержательные, изменительные способности у медиков, учивших в варварские века. В недавнее время действием тепла пытался многое объяснить Телезий; некоторые химики, прежде всего гельмонтианцы и Маркус Марци, ввели некие действующие идеи (ideas operatrices). В последнее время в Англии некоторые попытались вновь обратиться к притягательным и отталкивательным силам, о которых вскоре будет сказано больше. Надо упомянуть и тех, которые представляют движение наподобие какой-то бестелесной субстанции или пифагорейской души, переходящей из тела в тело. И многие из принимающих в качестве начал субстанции приписывали им необъяснимые качества; так, элементам — свои особые несовместимости и сродства, силы брожения, растворения, свертывания, возгонки, археям — особые действующие идеи, особые творческие свойства. Против этого недавно выступил Бойль [10]. Против четырех качеств как достаточных оснований уже в древности возражал автор приписываемой Гиппократу книги «О древней медицине», Сеннерт добавил независимые от этих четырех качеств болезни, которые он приписывал целым субстанциям.

Некоторые из перечисленных не заслуживают упрека и даже заслуживают похвалы за то, что пытались более сложные тела или качества представить какими-то более простыми. Например, огнем, воздухом, водой, землей; затем солями, растворимыми в воде, маслами или серами, распадающимися в огне, известями или землями, сопротивляющимися огню, спиртами или водами, избегающими огня: многое неплохо объясняется этим, т. е. ощутимые эффекты объясняются причинами, также доступными ощущению. Это весьма важно практически для подражания природе и для ее усовершенствования: ее, так сказать, привычки необходимо тщательно наблюдать в растительном и животном царстве, особенно в части распространения, роста, убывания. С пользой будем мы наблюдать, как тела, насильственно разъединенные или родственные им, легко вступают в соединение, даже изгоняя другие; увидим, что многие тела минерального царства — это истинные продукты природной химической лаборатории, полученные под воздействием огня, ныне подземного, а некогда охватывавшего всю земную кору, одни тела — остеклянивавшего, а другие, испаримые,— изгонявшего. Отсюда мы указали возможность объяснять природу моря, песков, скал, камней, земель и многих обнаруживаемых в них качеств.

Однако остается еще множество наблюдаемых нами

эффектов, которые не удалось свести к ощутимым причинам. Таковы действия магнита, таковы особые силы простых тел [11], ничем не обнаруживаемые в частях, которые можно из них извлечь при помощи химического анализа, как это проявляется в ядовитых и лекарственных растениях. Поэтому мы иногда прибегаем к аналогии, и это приводит к успеху, если удается по сходству с немногими примерами объяснить весьма многое. Так Гильберт, первый обстоятельно и не без успеха писавший о магните, высказал предположение, что и во многих других телах скрывается магнетизм. В этом он, однако, кое-когда и ошибался, как и Кеплер, вообще говоря выдающийся ученый, который выдумал какие-то магнетические волокна на планетах, обладающие свойствами притяжения и отталкивания. Так, на основании немногих опытов с насосами и мехами заурядные философы измыслили какое-то избегание пустоты, пока Галилей не показал, что приписываемая этому избеганию сила так называемых всасывающих насосов и сопротивление разрыву тел, на место которых не может проникнуть воздух, преодолимы; после чего Торричелли раскрыл существующую в природе очевидную причину этих явлений в тяжести окружающего воздуха. Итак, не было оснований приписывать природе какое-то качество отвращения к пустоте — достаточно того, что все пространство раз навсегда заполнено и что материя, в точности заполняющая место, не может быть сжата до меньшего объема, чтобы мы признали, что пустота не может быть создана никакой силой. Относительная пустота (vacuum sensibile), которую мы производим при помощи машин и которая, как долго думали, вызывает у природы страх и отвращение, не исключает существования более тонких тел. Итак, нередко ученые или выдумывали то, чего не было, или слишком далеко заходили в выводах из некоторых наблюдений; вместе с тем следует одобрить, что они высказали достойные внимания догадки, которые оправдались по крайней мере в некоторых случаях, и установили некоторые подчиненные положения, исходя из которых можно постепенно продвигаться в исследовании причин.

Но заслуживают порицания те, кто эти подчиненные начала принял как первичные и необъяснимые, как и те, кто измыслил чудеса — бестелесные понятия, производящие, оформляющие, направляющие тела, кто установил такие четыре элемента и четыре первых качества, в которых заключается последнее основание всех вещей, кто, не

довольствуясь признанием некоторой силы, позволяющей ⟨переливать жидкости при помощи насоса и препятствующей расправлению меха, не имеющего отверстия⟩ [12], принимает боязнь пустоты в природе как первичное, существенное и непреодолимое качество, а также те, кто, не довольствуясь признанием качеств скрытых, т. е. до сих пор не раскрытых, как признаем их мы, измыслил качества навеки скрытые, иррациональные и необъяснимые, которые никакой гений не может познать и сделать понятными.

Таковы те, кто в увлечении успехом, позволившем установить, что великие мировые тела нашей системы [13] проявляют взаимное притяжение в целом и в ощутимых частях [14], воображает, что любое тело притягивается любым другим вследствие самой силы материи: то ли будто подобное радо подобному и чует его даже издали, то ли Бог, творя непрерывное чудо, заставляет их устремляться одно к другому, будто под влиянием таких чувств. Как бы то ни было, они не могут свести это притяжение к толчку или вообще к объяснимому основанию (как это уже сделал Платон в «Тимее»), да и не хотят, чтобы это было возможно. Семена этой теории мы находим у Роберваля в «Аристархе», и их убедительно критикует Декарт в одном письме к Мерсенну, хотя Роберваль не исключал механических причин. Удивительно, что в наш просвещенный век находятся люди, которые рассчитывают убедить мир в столь далекой от разумных оснований теории.

Локк в первом издании своего «Опыта о разумении», как и должно было, установил, а его выдающиеся соотечественники Гоббс, Бойль и многие другие подтвердили физический механизм — тело движется только от толчка соприкоснувшегося с ним тела. Но после того он, следуя, как я думаю, более авторитету друзей, чем собственному суждению, пересмотрел свое мнение и допустил, что в существе материи могут таиться какие-то чудесные свойства; это то же самое, как если бы кто думал, что в числе, времени, пространстве, движении, взятых сами по себе, таятся скрытые качества, т. е. стал бы искать узел на былинке и хотел бы насильно сделать ясное темным.

Прекрасно опроверг все зто Роберт Бойль, изгнав нить Франциска Лина и Томаса Альбия, связывающую материальные тела, которая предполагает, правда, нечто воображаемое и необъяснимое, что делает ее неразрываемой, но все же материальной и более понятной (благодаря

сплошности), чем эта неслыханная и нематериальная сила, действующая притягательно на любом расстоянии без каких-либо приспособлений в промежутке, неразумнее чего едва ли можно и выдумать что-либо на свете. А между тем эти люди воображают, что сказали нечто превосходное. Пусть же они после этого сошлются еще на влияния, излучаемые небесными светилами и мгновенно распространяющиеся в среде,— механизм, при помощи которого когда-то схоластики пытались сделать более понятным действие на расстоянии. Что сказали бы об этом Декарт или Бойль, если бы они воскресли, с каким только негодованием они не обрушились бы на эту новоявленную химеру! От этой мысли о присущей материи силе притяжения ее сторонники вынуждены были перейти к допущению пустоты, ибо тщетным останется всеобщее притяжение, если все чем-то заполнено; но пустота по другим соображениям изгоняется в истинной философии. Сам я в молодости в книжке под названием «Физическая гипотеза» [15] пытался свести все явления к трем деятельным качествам, а именно к тяготению, силе упругости и силе магнетической; но я не отрицал, а, напротив, определенно признал, что они должны получить объяснение из простейших и подлинно первичных понятий величины, фигуры и движения.

Первым Демокрит вместе с Левкиппом попытался очистить физику от иррациональных (ἄρρητα) качеств и объявил, что качества происходят из мнения — ποιότητας νόμῳ εἶναι и представляют собой как бы видимость, а не подлинные вещи. Одно только иррациональное качество он оставил — непреодолимую твердость своих атомов — также вымысел, который заставил его принять и пустоту; так всегда ошибки порождают новые ошибки. Эпикур добавил еще два измышления — тяготение атомов и беспричинное отклонение, которое остроумно высмеял Цицерон. Аристотель в своей «Физике» пошел дальше по верному пути и высказал против пустоты и атомов те же возражения, которые возобновили Декарт и Гоббс. Другие сочинения, в которых его философия представляется не столь глубокой, или не принадлежат ему, или написаны для непосвященных (ἐξωτερικῶς). Гассенди также сохранил эти две иррациональности (ἄρρητα καὶ ἄλογα) — атомы и пустоту. Кенельм Дигби с Томасом Английским в своем большом философском труде (ибо я не касаюсь удивительных побасенок в его книжке о симпатиях), вообще

небесполезном, сохранил только абсолютное сгущение и разрежение, и также поступил Гонорат Фабри, который поэтому принял помимо тяготения и эластическую силу как нечто первичное. Галилео Галилей, Иоаким Юнг, Рене Декарт, Томас Гоббс, с которым, за изъятием атомов и пустоты, можно присоединить и Гассенди, и их последователи [полностью очистили физику от необъяснимых химер и] [16], вернувшись к Архимедову применению математики в физике, полностью очистили философию от необъяснимых химер и показали, что все телесное в природе должно быть объяснено механикой. Но, не говоря уже о малообоснованных механических гипотезах, которыми они иногда злоупотребляли, они недостаточно уяснили себе истинные метафизические начала и основания движения и зависящие от них законы природы.

Этот недостаток я и попытался восполнить и показал наконец, что хотя *все в природе происходит механически, однако основания механизма лежат в области метафизики* и законы движения и природы порождены не абсолютной необходимостью, а волей мудрой причины, которая действует не по чистому произволу, а сообразно с вещами; что массе должна быть придана сила, но не иная, чем та, которая происходит от приложенного натиска; что вместо археев, интеллигенций или творческих способностей (facultatibus plasticis), инстинктов, антисимпатических или подобных качеств для объяснения действий, особенно в органических телах растений и животных, достаточно силы божественного механизма с сохранением только восприятия и устремления души, но с устранением всякого физического влияния тела на душу или души на тело. И даже более того, хотя не все тела органические, однако во всех неорганических скрываются органические, так что вся масса, на вид бесструктурная и сплошь однородная, внутри не однородна, а дифференцирована, притом не бесформенно, а упорядоченно. Таким образом, везде присутствует организм, нигде нет хаоса, недостойного мудрой природы, и *все органические тела в природе одушевлены, но души и тела не обмениваются между собой присущими им законами.* Все в телах происходит через фигуры и движения, все в душах — через восприятия и устремления; в душах — царство конечных причин, в телах — царство производящих причин, и эти два царства независимы одно от другого, но находятся в гармонии между собой; Бог (конечная и производящая причина, общая всем вещам)

сообразует все вещи с их целями через спонтанные промежуточные ступени; *души и тела*, неуклонно следующие своим законам, *согласуются между собой в силу предустановленной Богом гармонии без физического взаимодействия*, и в этом сокрыто новое и прекраснейшее утверждение Божества.

Наконец, тела — это только агрегаты, составляющие единство лишь окказионально или по внешнему наименованию, и потому они с полным основанием должны быть отнесены к явлениям; только монады (среди которых прежде всего души и среди душ — духи) являются субстанциями, и отсюда неуничтожаемость всех душ (которая для сознаний означает и подлинное личное бессмертие) оказывается вне сомнений. Так возникает высшая метафизика и этика, т. е. естественная теология и вечная божественная юриспруденция, и из познания причин вещей проистекает наука истинного счастья.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО УЧЕНИЯ О ЕДИНОМ ВСЕОБЩЕМ ДУХЕ

Многие остроумные люди думали и думают еще и ныне, что существует только один дух — всеобщий, оживотворяющий весь универсум и все его части — каждую сообразно ее строению и тем органам, которые он находит,— подобно тому как одно и то же дуновение ветра заставляет различно звучать трубы органа. Таким образом, если у животного органы хорошо устроены, то в нем дух этот производит впечатление как бы отдельной души, если же органы повреждены, то эта отдельная душа обращается в ничто или возвращается, так сказать, в океан всеобщего духа.

Многим казалось, что Аристотель придерживался подобного мнения, которое возобновил Аверроэс, знаменитый арабский философ. Он полагал, что в нас существует разум деятельный (intellectus agens), а также разум страдательный (intellectus patiena), что первый, привходящий извне, вечен и универсален, для всех общ, страдательный же разум, будучи для каждого отдельным, исчезает со смертью человека. Это учение было два-три века назад принято некоторыми перипатетиками, например Помпонацци, Контарини и др.; следы его мы находим и у покойного Ноде, как об этом свидетельствуют его письма и недавно изданная «Нодеана». Перипатетики преподавали это учение тайно своим самым близким и способным ученикам, тогда как публику они ловко заверяли, что учение это в самом деле истинно с точки зрения философии, под которой они разумели преимущественно аристотелевскую, но что оно ложно с точки зрения веры; отсюда и возникли споры о двойственной истине, учение о которой было осуждено на последнем Латеранском соборе.

Мне говорили, что большую склонность к указанному мнению имела королева Христина, а так как им проникнут был Ноде, бывший ее библиотекарем, то весьма вероятно,

что именно он сообщил ей сведения о тайных учениях знаменитых философов, которых он изучал в Италии. Спиноза, допускающий существование только одной субстанции, не очень отклоняется от учения о едином всеобщем духе, и это же учение бессознательно устанавливают новейшие картезианцы [1], которые утверждают, что действует один только Бог. По-видимому, в пользу этого мнения о субботе, или упокоении души в Боге, склонялись также Молинос и некоторые другие новейшие квиетисты (между прочим, один писатель, предшественник Молиноса, называющий себя Иоанном Силезским Ангелом, некоторые труды которого были недавно вновь изданы), и даже еще ранее их — Вейгель. Вследствие этого они думали, что прекращение отдельных отправлений есть состояние высшего совершенства.

Правда, философы-перипатетики не признавали этот дух вполне всеобщим, так как кроме интеллигенций, одушевляющих, по их мнению, светила, они допускали особую интеллигенцию для нашего мира и именно эта интеллигенция играла у них роль деятельного разумения в душах человеческих. Они склонялись к этому учению о бессмертной душе, общей для всех людей, на основании ложного рассуждения, так как предполагали, что актуально бесконечное множество невозможно и что поэтому нельзя допустить, чтобы существовало бесконечное множество душ, а между тем оно должно было бы существовать, если бы отдельные души сохранялись. Ведь мир, по их мнению, вечен и род человеческий также; при рождении же постоянно новых душ и при предположении, что все они сохраняются, пришлось бы допустить их уже теперь актуальное бесконечное множество.

Это рассуждение сходило у них за доказательство. Между тем оно полно ложных предположений, ибо нельзя согласиться с ними ни в том, что актуальная бесконечность невозможна, ни в том, что человеческий род существовал вечно, ни в том, что рождаются все новые и новые души, так как ведь учили же платоники о предсуществовании душ, а пифагорейцы — об их переселении, причем они утверждали, что постоянно существует некоторое определенное число душ, которые и претерпевают превращения.

Учение о всеобщем духе само по себе хорошо, ибо все те, кто его проповедует, допускают в самом деле существование Божества — все равно, думают ли они, что этот Всеобщий Дух есть верховное начало (ибо тогда они

принимают его за самого Бога), или верят вместе с каббалистами в то, что Бог его сотворил. Таково именно было мнение англичанина Генриха Мора и некоторых других новейших философов, в особенности химиков, полагавших, что существует всеобщий архей, или душа мира [2]. Иные утверждали даже, что это-то и есть Дух Господень, который носился над водами, как об этом говорит начало книги Бытия.

Но когда заходят так далеко, что утверждают, будто этот всеобщий дух есть единственный дух и что не существует отдельных духов или по крайней мере что существование этих отдельных душ прекращается, то при этом, мне кажется, выходят за пределы разума и без какого-либо основания выдвигают учение, о котором даже не имеют отчетливого понятия. Рассмотрим несколько ближе выдвигаемые доводы, которыми хотят обосновать это учение, уничтожающее бессмертие душ и низводящее человеческий род и даже все живые существа с того места, какое им принадлежит и какое за ними обыкновенно признавалось. Мне кажется во всяком случае, что мнение, имеющее столь важное значение, должно быть доказано и что недостаточно иметь о нем только образное представление, которое на самом деле основывается только на весьма шатком сравнении духа с дуновением ветра, оживляющим музыкальные органы.

Я показал выше, что пресловутое доказательство перипатетиков, утверждавших, будто существует только один дух, общий для всех людей, не имеет никакой силы и основано лишь на неверных предположениях. Спиноза думал, что доказал существование единой субстанции в мире, но его доказательства жалки и невразумительны. Точно так же и новейшие картезианцы, полагавшие, будто один Бог действует, не дали этому доказательств, не говоря уже о том, что отец Мальбранш, по-видимому, допускает по крайней мере внутреннюю деятельность отдельных духов.

Одно из более очевидных оснований, которое приводилось против признания отдельных душ, заключалось в ссылке на затруднения, которые встречались при указании их происхождения. Схоластики много спорили о происхождении форм, под которыми они разумели и души. Мнения сильно разделялись по вопросу о том, происходит ли при этом выведение душ из силы самой материи (эдукция), подобно тому как фигура извлекается

из мрамора, или совершается передача душ (традукция), так что одна душа рождается от предыдущей, подобно тому как огонь загорается от другого огня, или, далее, души уже существуют и только обнаруживаются вместе с рождением животного, или, наконец, души творятся Богом каждый раз, как происходит новое рождение.

Те, кто отрицал отдельные души, думали выйти этим способом из затруднений, но это значило бы разрубить узел, а не распутать его, и не может иметь никакой силы аргумент, построенный таким образом: «Данное учение неверно, так как толкования его были разнообразны». Это способ рассуждения скептиков, и если бы он был удобоприемлемым, то не было бы почти ничего, что нельзя было бы отвергнуть. Опыты нашего времени приводят нас к убеждению, что души и даже животные всегда существовали, хотя бы в малом размере, и что рождение есть особого рода увеличение. При этом исчезают и все трудности объяснения происхождения душ и форм. Этим мы не отказываем Богу в праве творить новые души или делать более совершенными те, которые уже существуют в природе; мы говорим лишь о том, что делается в обычном порядке природы, не входя в специальный образ действий, какой Бог может принять по отношению к человеческим душам, которые могут иметь привилегированное положение, так как бесконечно превосходят души животных.

Тому, что люди умные принимали учение о едином всеобщем духе, много содействовало, по моему мнению, то обстоятельство, что ходячая философия распространяла касательно отдельных душ и отправлений души независимо от тела и его органов учение, которое она не в состоянии была достаточно оправдать. Совершенно законно было желание таких философов отстоять бессмертие души, как согласное с божественными совершенствами и с истинной моралью; но, видя, что смерть расстраивает, а затем и совершенно разрушает органы, наблюдаемые у животных, они сочли себя обязанными прибегнуть к предположению об отдельности и независимости душ, т. е. к предположению, что душа может существовать без тела, сохраняя при этом все свои мысли и отправления. И чтобы лучше отстоять это положение, они старались доказать, что душа уже в здешней жизни имеет идеи отвлеченные и независимые от идей материальных. Конечно, те, кто отвергал такую отдельность и независимость душ, как противоречащие опыту и разуму, тем более были склонны верить в уничтожение отдельной души и в возможность сохранения только одного всеобщего духа.

Я тщательно рассматривал этот вопрос и показал, что в самом деле в душе есть некоторые материалы, или предметы познания, не доставляемые внешними чувствами, а именно сама душа в ее отправления (nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus), и с этим легко согласятся те, которые стоят за всеобщий дух, ибо отличают же они его от вещества; но я утверждаю все-таки, что не существует отвлеченной мысли, которая бы не сопровождалась некоторыми материальными образами, или следами: я установил полнейший параллелизм между тем, что происходит в душе, и тем, что совершается в веществе, показав, что душа с ее отправлениями есть нечто отличное от материи, но что все-таки она всегда сопровождается вещественными органами, а ее отправления всегда сопровождаются отправлениями органов, которые должны соответствовать первым, и что соотношение это взаимно и всегда будет таковым.

Что же касается полного отделения друг от друга души и тела, то хотя я и не могу ничего сказать о законах благодати и о том, что Бог установил их, в частности, касательно человеческих душ, кроме того, что сказано в св. Писании (так как это вещи, которые невозможно познать разумом и которые зависят непосредственно от божественного откровения), тем не менее я не вижу ни со стороны религии, ни со стороны философии никаких оснований, которые бы заставили меня отказаться от учения о параллелизме души и тела и допустить полное их разделение. Почему бы душа не могла всегда сохранить тончайшее, особым образом организованное тело, которое могло бы впоследствии при воскресении взять вновь то, что ему необходимо, от видимого тела? Ведь блаженным приписывают же тело прославленное, а древние отцы церкви приписывали и ангелам тончайшее тело.

Это учение согласно, впрочем, и с естественным порядком природы, известным нам из опыта. Наблюдения весьма искусных наблюдателей приводят нас к заключению, что зачатие животных совершается не тогда, когда это кажется толпе, и что семенные животные или животные семена существовали уже с самого начала вещей [3]. По закону же порядка и по разуму выходит, что то, что существовало изначала, не может иметь и конца. Если, таким обра-

зом, рождение есть только увеличение животного, которое преобразовывается и развивается, то и смерть может быть лишь уменьшением животного, которое преобразовывается и свертывается, причем само животное сохранится во всех своих превращениях, подобно тому как шелковичный червь и его бабочка — одно и то же животное. При этом надо заметить, что природа имеет предусмотрительность и благость открывать нам свои тайны на некоторых небольших образчиках, чтобы мы могли на основании общего соответствия и гармонии судить об остальном. Таким образом, посредством превращения гусениц и других насекомых — так как и мухи происходят из червей — она и заставляет нас догадываться, что превращения совершаются везде. Опыты над насекомыми разрушили обычное мнение, что эти животные зарождаются из пищи [4], без осеменения. Точно так же в птицах природа дала нам образец происхождения всех животных посредством яичек, и это заставило в настоящее время признать новейшие открытия.

Опыты с микроскопами показали также, что бабочка есть не что иное, как развитие гусеницы, а главное, что семена содержат уже образовавшееся растение или животное, хотя и необходимо для них превращение и питание, или возрастание, чтобы стать одним из животных, заметных для наших обыкновенных чувств. И так как самые крошечные насекомые происходят также путем полового размножения, то это же должно предполагать и о маленьких семенных животных, а именно что они сами происходят от других семенных животных, еще меньших, и что, таким образом, они возникли не иначе как вместе с началом мира, что согласно и со св. Писанием, намекающим на то, что прежде всего были семена.

Природа дала нам на примере сна и обморока образчик, по которому мы можем судить, что смерть есть не прекращение всех отправлений, но только приостановка некоторых, более заметных. И я выяснил в другом месте важный момент, невнимание к которому облегчило людям путь к мнению о смертности души, а именно что в нас есть большое количество маленьких восприятий, равных друг другу и уравновешенных друг с другом, которые, не выделяясь и не имея ничего отличительного, бывают поэтому незаметны, так что о них невозможно и помнить. Однако заключать отсюда, что душа в этом случае совсем не совершает никаких отправлений, значило бы то же, что думать вместе с толпою, что там, где нет заметного

вещества, нет ничего или существует пустота или что земля неподвижна, так как движение ее, будучи однообразно и совершаясь без толчков, совершенно незаметно. Мы испытываем множество маленьких восприятий, которых не в состоянии различить: оглушительный шум, как, например, ропот собравшейся толпы, состоит из множества маленьких ропотов отдельных лиц; отдельно их заметить невозможно, но тем не менее мы ощущаем их, иначе не ощущали бы мы и целого. Поэтому, если животное лишено органов, способных доставлять ему достаточно раздельные восприятия, то из этого вовсе не следует, что на его долю не остается менее значительных и более однообразных восприятий и вообще что оно лишено всяких органов и всяких восприятий. Его органы скрыты и низведены к малому размеру, но порядок природы требует того, чтобы все вновь развилось и возвратилось рано или поздно в состояние заметное и чтобы во всех этих превращениях был строго определенный прогресс, который ведет к созреванию и усовершенствованию вещей. По-видимому, даже Демокрит имел в виду это восстановление животных, так как Плотин приписывает ему учение о воскресении.

Все эти соображения показывают, как сохраняют свое бытие не только души, но и сами животные, так что нет никакого основания верить в совершенное уничтожение душ или в полное разрушение животного, а следовательно, нет надобности прибегать и к предположению о едином всеобщем духе и лишать природу ее частных и всегда пребывающих совершенств. Это значило бы недостаточно принимать во внимание ее порядок и гармонию. Есть в учении о едином всеобщем духе и другие вещи, которых нельзя отстаивать и которые запутывают в трудности гораздо большие, чем те, какие представляет обычное учение.

Вот некоторые из них. Прежде всего ясно, что сравнение с дуновением ветра, заставляющим различно звучать разные трубы органа, хотя и подкупает воображение, но ничего не объясняет, а скорее даже намекает на противоположное тому, что имелось в виду. Ведь общее дуновение ветра в трубах — не что иное, как собрание большого количества отдельных дуновений, не говоря о том, что каждая труба наполнена своим собственным воздухом, могущим перейти при этом из одной трубы в другую. Таким образом, это сравнение скорее подтверждает существование отдельных душ и благоприятствует допущению пересе-

ния душ из одних тел в другие, подобно тому как воздух может менять трубы.

Если представить себе, что всеобщий дух есть как бы океан, составленный из бесконечного множества капель, которые отделяются от него, когда оживляют какое-нибудь отдельное органическое тело, и снова соединяются в своем океане после разрушения органов, то это будет опять представление материальное и грубое, неподходящее к делу и запутывающееся в те же противоречия, как и сравнение с дуновением ветра. Ибо, подобно тому как океан есть собрание капель, так точно и Бог был бы собранием всех душ вроде того, как рой пчел есть собрание этих маленьких животных. Но так как этот рой не есть настоящая субстанция, то ясно, что в таком же смысле и всеобщий дух не был бы сам по себе истинным существом, и вместо того, чтобы говорить, что он есть единый дух, пришлось бы сказать, что он сам по себе ничто и в природе существуют только отдельные души, а он их собрание.

Притом капли, соединенные в океане всеобщего духа, после разрушения органов были бы, по правде сказать, душами, которые продолжали бы существовать отдельно от материи и, таким образом, мы бы впали снова в то, чего желали избегнуть, особенно если допустить, что эти капли сохраняют некоторые следы предшествующего состояния или имеют некоторые отправления, а пожалуй, еще и приобретают более высокие в этом океане божества или всеобщего духа.

Если же будут настаивать, что эти души, соединившиеся в Боге, не имеют никаких собственных отправлений, то это приведет к мнению, противному разуму и всякой доброй философии. В самом деле, разве может существо, имеющее действительное бытие, достигнуть когда-нибудь такого состояния, в котором бы у него не было ни одного отправления и ни одного впечатления? Ведь вещь, соединенная с другой вещью, продолжает иметь свои особые отправления, которые в соединении с отправлениями других вещей и составляют отправления целого, иначе и целое не имело бы никаких отправлений, если бы их не имели его части.

Кроме того, я уже показал в другом месте, что всякое существо сохраняет совершенно все впечатления, какие оно получило, хотя эти впечатления, соединившись с другими впечатлениями, перестают быть заметны сами по себе. Таким образом, и душа, соединенная с океаном душ,

продолжала бы всегда оставаться той же особой душой, какой она была, но только отделенной (от тела).

Это показывает, что более разумно и более согласно с природой предположить существование отдельных душ в самих животных, а не вне их — в Боге и сохранить таким образом не только душу, но и животное, как я уже объяснял это здесь и в другом месте; таким образом, отдельные души всегда останутся бодрствующими, т. е. при тех особых отправлениях, которые им соответствуют и способствуют красоте и порядку вселенной, вместо того чтобы быть низведенными к субботе квиетистов в Боге, т. е. к состоянию лености и бесполезности. Что же касается состояния блаженного созерцания блаженных душ, то ведь оно совместимо с функциями их прославленных тел, которые не перестанут быть по-своему органическими.

Если же кто-нибудь станет настаивать, что отдельных душ вовсе не существует, даже и в настоящем, в то время как отправления мыслей и чувства совершаются при помощи органов, то его опровергнет наш опыт, который, кажется, достаточно учит нас тому, что мы составляем нечто особое, мыслящее, сознающее себя, хотящее, и что мы отличны от всякого другого существа, мыслящего и хотящего что-либо иное. Иначе легко согласиться с мнением Спинозы и ему подобных авторов, которые хотят признавать только одну субстанцию, а именно Бога, которая во мне мыслит, верит и хочет противоположное тому, что она мыслит, чему верит и чего хочет в другом,— мнение, нелепость которого обнаружил еще г-н Бейль в некоторых местах своего «Словаря» [5].

Если, далее, в природе нет ничего, кроме всеобщего духа и вещества, то придется признать, что не всеобщий дух верит и желает противоположного в различных лицах, а само вещество, которое в них различно и разно в них действует. Но если вещество действует, то к чему тогда всеобщий дух? Если же вещество есть первое страдательное начало или даже начало чисто страдательное, то как возможно приписывать ему эти действия? Таким образом, более разумно допустить, что кроме Бога, который есть высшее деятельное начало, существует множество частных деятельных начал, так как существует множество отдельных и противоположных друг к другу действий и страданий, которые не могут быть приписаны одному субъекту, и тогда эти деятели суть не что иное, как отдельные души.

Известно также, что во всем бывают ступени. Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между Богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно действием и чисто страдательным началом. Следовательно, не согласно с разумом допускать существование только одного деятельного начала, а именно всеобщего духа, и одного страдательного, а именно вещества.

Следует еще принять во внимание, что вещество не есть нечто противоположное Богу, но что скорее следует противополагать его ограниченному действию, а именно душе, или форме. Ведь Бог есть существо высшее, противоположное ничто; из него возникает вещество в той же мере, как и формы, и затем чисто страдательное начало есть нечто большее, чем ничто, ибо оно способно на что-то, между тем как нельзя ничего приписывать полному ничто. Таким образом, должно воображать рядом с каждой отдельной частью вещества особые формы, т. е. души или духи, ей сообразные.

Я не хочу прибегать здесь к демонстративному аргументу, которым я пользовался в другом месте и который основывался на понятии единств, или простых вещей, к которым относятся и отдельные души, хотя этот аргумент неизбежно заставляет нас не только допустить существование отдельных душ, но и признать, что они по природе своей бессмертны и так же неразрушимы, как универсум, и даже более того, что всякая душа — это своеобразное и постоянное зеркало универсума и содержит в своем существе порядок, соответствующий порядку универсума, что души разнообразят и представляют универсум на бесконечное множество ладов, которые все различны и все истинны, что души, так сказать, умножают универсум во столько раз, сколько это возможно, так как сообразно с этим они приближаются к Божеству на сколько возможно соразмерно различию их степеней, и дают универсуму все совершенство, к какому он способен.

После этого я не вижу, какое основание или побуждение можно иметь для того, чтобы восставать против учения об особых душах. Те, кто это делает, признают, что все, что в нас происходит, есть действие всеобщего духа. Но действия Божии продолжительны, да в некотором смысле даже изменения и действия существ сотворенных прочны, и их впечатления соединяются друг с другом, не разрушаясь. Следовательно, если, как мы видим, признание того, что животное со своими более или менее отчетливыми впечатлениями и известными органами сохраняется всегда согласно с разумом и с опытом, и если, значит, это действие Бога всегда пребывает в этих органах, то отчего не обозначить его именем души и не сказать, что это-то произведение Бога и есть невещественная и бессмертная душа, которая воспроизводит некоторым образом всеобщий дух? Ведь это учение уничтожает все трудности, как это видно из того, что сказано мною только что, а также и в других сочинениях, которые я писал по этому поводу.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЖИЗНЕННЫХ НАЧАЛАХ И О ПЛАСТИЧЕСКИХ НАТУРАХ

Так как спор, который поднялся о *пластических натурах* и о *жизненных началах*, стал поводом к обсуждению моей системы со стороны нескольких знаменитых лиц, интересующихся этими вещами, причем, по-видимому, от меня ожидают некоторых разъяснений (см. Biblioth. choisie, t. 5, p. 301, а также «Histoire des ouvrages des Sçavants», 1704, п. 393), то мне показалось уместным прибавить кое-что об этом предмете к тому, что я уже печатал в различных местах в журналах, упоминаемых П. Бейлем в статье «Рорарий» в его «Словаре».

Я действительно допускаю распространенные во всей природе жизненные начала (les principes de vie), бессмертные, так как они суть неделимые субстанции, или — иначе — *единства*, между тем как тела суть множества, подверженные уничтожению через разложение на части. Эти жизненные начала, или души, имеют *восприятие* (perception) и *влечение* (appetit). Когда меня спрашивают, субстанциальные ли это формы, я отвечаю с некоторой оговоркой: именно если этот термин понимать в том смысле, как у Декарта, когда он утверждает в споре с Режисом [1], что разумная душа есть субстанциальная форма человека, то я должен ответить «да». Но если кто-либо понимает этот термин в том же смысле, как и те, кто воображает, будто у куска камня или у другого неорганического тела существуют свои субстанциальные формы, то я отвечу «нет», ибо жизненные начала принадлежат только органическим телам. Правда, по моей системе, не существует части вещества, в которой бы не было бесконечного множества органических и живых тел, под которыми я разумею не только животных и растения, но еще и многие другие роды тел, совершенно нам неизвестных. Однако отсюда еще не следует, что всякая часть вещества одушевлена, точно так как мы не говорим, что пруд, полный рыбок, одушевлен, хотя рыбы — одушевленные существа.

Но, несмотря на это, мое учение о *жизненных началах* во многих пунктах отличается от того, чему учили о них доселе. Один из этих пунктов заключается в том, что все до сих пор признавали, будто жизненные начала изменяют ход движения тел или по крайней мере дают Богу случай изменить его, а между тем, по моей системе, этот ход движений вовсе не изменяется в порядке природы, ибо он Богом как следует предусмотрен. Перипатетики думали, что души имеют влияние на тела и что сообразно своей воле или влечениям они производят известные впечатления на тела; и того же мнения держались знаменитые авторы, которые подали повод к настоящему спору своим пониманием жизненных начал и пластических натур, хотя они и не перипатетики. То же самое можно сказать и о тех, которые прибегали к археям, или *гилархическим началам*, или к другим нематериальным началам, как бы они ни назывались [2]. Декарт совершенно справедливо признал, что есть закон природы, по которому сохраняется одно и то же количество силы (хотя в применении этого закона он ошибался, смешивая количество силы с количеством движения); поэтому он думал, что нельзя приписывать душе способность увеличивать или уменьшать силу тела, но можно только признавать за нею способность изменять направление силы посредством изменения движения животных духов. И те между картезианцами, которые пустили в ход учение об окказиональных причинах, полагали, что так как душа не в состоянии влиять на тело, то следует предположить, будто Бог изменяет ход и направление движения животных духов сообразно с желаниями души. Но если бы во времена Декарта знали этот новый закон природы, мною доказанный, а именно что сохраняется не только одно и то же общее количество силы в телах, которые находятся во взаимодействии, но еще и общее направление этих тел в целом, то Декарт пришел бы неизбежно к моей системе предустановленной гармонии, так как он узнал бы, что столь же разумно утверждать, что душа не изменяет количества направления тел, как разумно отказывать ей в способности изменять количество их силы, так как и то и другое одинаково противно порядку вещей и законам природы, как то и другое одинаково и необъяснимо. Таким образом, согласно моей системе, души, или жизненные начала, ничего не изменяют

в естественном движении тел и даже не дают Богу *повода* (occasion) это делать. Души следуют своим законам, которые состоят в известном развитии восприятий сообразно с их благом и злом, а тела тоже следуют своим законам, которые состоят в правилах движения, и, однако, эти два рода существ, совершенно различные, встречаются и согласуются друг с другом, как двое часов, может быть совершенно различных по устройству, но поставленных в полное соответствие. И это я называю *предустановленной гармонией* (l'Harmonie preétablie), которая устраняет всякое понятие о чуде из области действий совершенно естественных и заставляет вещи понятным образом идти установленным ходом. Обычная система прибегает к предположению влияний, безусловно необъяснимых; в системе окказиональных причин Бог на основании некоего общего закона или как бы договора обязан изменять в каждое мгновение естественное течение мыслей в душе, чтобы приспособлять их к впечатлениям тел и нарушать естественный ход движений тел, согласно воле души, что не может быть объяснено иначе как предположением постоянного чуда; между тем как я объясняю все это удобопонятным образом теми натурами, которые Бог установил в вещах.

Эта система предустановленной гармонии дает новое, до сих пор еще неизвестное доказательство бытия Божия, так как совершенно ясно, что согласие стольких субстанций, из которых ни одна не имеет влияния на другую, может происходить только от одной общей причины, от которой они все зависят, и что она должна иметь бесконечную силу и мудрость, чтобы заранее установить все эти согласия. Бейль выразил даже мнение, что никогда не было гипотезы, которая выставляла бы в таком ярком свете наше знание премудрости Божией. Эта система имеет еще и то преимущество, что она сохраняет во всей строгости и общности тот важный принцип физики, что никогда тело не претерпевает изменения в своем движении иначе как от другого движущегося тела, которое его толкает. Этот закон всегда нарушали те, кто допускал существование душ или других нематериальных начал, включая всех картезианцев. Последователи Демокрита, Гоббс и некоторые другие чистые материалисты, которые отвергали всякую нематериальную субстанцию, одни только отстаивали до сих пор этот закон, видели в этом повод к насмешкам над другими философами, как будто те держались весьма неразумного мнения. Но

повод к их торжеству только мнимый, имеет силу лишь ad hominem и не только не в состоянии оказать им услугу, но, напротив, на них же обрушивается. И теперь, когда их иллюзия открыта и когда их преимущество обратилось против них же самих, кажется, можно сказать, что ныне впервые лучшая философия оказывается и наиболее согласной с разумом, так как нет ничего, что бы можно было ей противопоставить. Этот общий принцип [предустановленной гармонии], хотя и исключает особые первые двигатели, отказывая в этом качестве душам и другим сотворенным невещественным началам, тем вернее и яснее приводит нас к всеобщему первому двигателю (premier moteur universel), от которого истекает равным образом и ход, и согласие восприятий. Это как бы два царства: одно — причин действующих, другое — конечных, из которых каждого достаточно, чтобы объяснить все, как будто бы другое и не существовало. Но с точки зрения их общего происхождения одного из них недостаточно без другого, ибо они вытекают из одного источника, в котором соединены сила, производящая причины действующие, и мудрость, управляющая причинами конечными. И это правило, что нет движения, которое бы не имело своего источника в другом движении, по законам механическим, также приводит нас к первому двигателю, так как материя сама по себе безразлична по отношению к движению и покою и, однако же, постоянно обладает движением со всей его силой и направлением, значит, движение могло быть вложено в нее только самим ее творцом.

Есть и еще различие между мнением других авторов, отстаивающих жизненные начала, и моим. А именно: я думаю в одно и то же время, что эти жизненные начала бессмертны и что они везде существуют; между тем, по обычному мнению, души животных погибают, а согласно картезианцам, только человек воистину обладает душой и даже восприятиями и влечениями — мнение, которое никогда не найдет себе одобрения и к которому прибегли лишь потому, что увидели, что иначе или надо приписать животным бессмертные души, или сознаться, что душа человека может быть смертной. Но надо было сказать скорее, что так как всякая простая субстанция неуничтожима и, следовательно, всякая душа бессмертна, то и та душа, в которой нет основания отказывать животным, не может не существовать всегда, хотя и совсем иным способом, чем наша, так как животным, насколько можно

судить, недостает того размышления (reflexion), которое дает нам возможность думать о самих себе. И непонятно, почему людям так трудно было допустить для тел других органических существ существование невещественных и негибнущих субстанций, ведь защитники атомов ввели же материальные негибнущие субстанции, а душа животного обладает размышлением не более, чем атом. Ибо весьма редко велико расстояние между чувством, которое свойственно этим душам, и размышлением, сопровождающим разум (raison), ведь и мы испытываем тысячу чувств, не размышляя о них, и я не допускаю, чтобы картезианцы доказали когда-либо или могли доказать, что всякое восприятие сопровождается сознанием. Согласно с разумом и то, чтобы были способные к восприятию субстанции ниже нас, как есть таковые выше нас, и чтобы наша душа, далеко не будучи последней из них всех, находилась в середине, от которой пришлось бы допустить недостаток постепенности, который некоторые философы называют пробелом в формах (vacuum formarum). Таким образом, и разум и природа приводят людей к учению, которое я только что предложил, но предрассудки отклонили их от него.

Это учение приводит нас еще к другому, где я опять принужден покинуть общепринятое мнение. Людей, разделяющих мой взгляд, спросят, что будут делать души животных после смерти последних, и нам будут навязывать учение Пифагора, верившего в переселение душ,— мнение, которое хотели воскресить не только покойный ван Гельмонт-сын, но также и остроумный автор напечатанных в Париже «Метафизических размышлений» [3]. Но дóлжно заметить, что я весьма далек от этого учения, потому что думаю, что не только душа, но и само животное продолжает существовать. Люди весьма точные в опытных наблюдениях заметили уже в наше время, что есть основание сомневаться в том, чтобы могло быть произведено какое-либо совсем новое животное, и животное, вполне живое, дано, быть может, в малом виде в семенах до зачатия, точно так же как и растения. Коль скоро это учение установлено, есть основание допустить, что не имеющее начала жизни не имеет и конца ее и что смерть, как и рождение, есть лишь превращение одного и того же животного, которое то возрастает, то уменьшается. Что еще более открывает нам чудеса божественного искусства там, где о них никогда и не помышляли, так это то, что природные машины, будучи машинами и в своих мельчайших частях, неразрушимы

вследствие того, что меньшая всегда заключена в большей, и так до бесконечности. Таким образом, приходится допускать и предсуществование как души, так и животного и субстанцию как животного, так и души.

Я незаметно пришел к выяснению моего взгляда на образование растений и животных, причем оказалось по тем основаниям, которые я только что изложил, что они никогда не образуются заново. Поэтому я согласен с мнением г-на Кэдворта (превосходный труд которого [4] в наибольшей части своей необыкновенно нравится мне), что законы механизма, взятые сами по себе, не в состоянии образовать животного там, где нет еще ничего организованного; и я нахожу, что он с полным правом восстает против того, что думали об этом предмете некоторые древние и даже г-н Декарт в своем «Человеке» [5], создание которого ему ничего не стоит, но зато и так мало приближает к настоящему человеку. И я подкрепляю этот взгляд г-на Кэдворта, обращая внимание на то, что вещество, устроенное премудростью Божьей, должно быть по существу своему везде организовано, и что в естественном механизме дан механизм во всех частях до бесконечности, и что существует столько оболочек и тел органических, заключенных друг в друге, что никогда невозможно было бы привести ни одного совершенно нового органического тела без всякой преформации, и что точно так же нельзя разрушить вполне ни одного животного, уже существующего. Таким образом, я не имею надобности прибегать вместе с г-ном Кэдвортом к неким нематериальным *пластическим натурам*, хотя я помню, что и Юлий Скалигер, и другие перипатетики, а также некоторые последователи [учения] Гельмонта об археях думали, что душа сама сооружает свое тело. Я могу сказать об этом: «Non mi bisogua e non mi basta» (мне этого не нужно и недостаточно) — именно потому, что я допускаю предобразование и организацию до бесконечности, которые доставляют мне нематериальные пластические существа, пригодные для того, что требуется, тогда как нематериальные пластические начала так же мало необходимы, как и мало способны удовлетворить цели. Так как животные никогда не образуются естественным путем из неорганической массы, то механизм, неспособный произвести вновь все эти бесконечно разнообразные органы, может, однако же, легко извлечь их посредством развития и посредством

преобразования предсуществующего органического тела. Впрочем, те лица, которые прибегают к понятию пластических натур, все равно, материальных или нематериальных, не ослабляют этим нисколько того доказательства бытия Божия, которое основано на истолковании чудес природы, обнаруживающихся преимущественно в строении животных, если только эти защитники нематериальных пластических сил присоединят сюда особое направление их со стороны Бога, а те, которые вместе со мной будут обращаться к причинам материальным, признавая пластический механизм, будут отстаивать не только непрерывное преобразование, но еще и первоначальное божественное предустановление. Таким образом, как бы мы ни взялись за дело, невозможно будет обойтись без предположения бытия Божия, если хочешь отдать себе отчет в этих чудесах, которым всегда изумлялись, но которые никогда лучше не освещались, чем в моей системе.

Отсюда видно, что не только душа, но и животное должно существовать вечно в естественном ходе вещей. Но законы природы созданы и применяются с таким порядком и такой мудростью, что они служат более чем одной цели; Бог, играющий по отношению к механизмам и творениям природы роль изобретателя и строителя, является царем и отцом по отношению к субстанциям, которые одарены разумом и душа которых есть дух, сотворенный по его образу. И по отношению к духам его царство, в котором они граждане, есть совершеннейшая монархия, какую только можно придумать; в нем нет греха, который бы не навлек на себя наказания, нет доброго дела, которое осталось бы без награды, в нем, наконец, все направлено к славе Монарха и к счастью его подданных вследствие самого прекрасного сочетания справедливости и добра, какого только можно пожелать. Однако же я не смею ничего утверждать ни о предсуществовании, ни о подробностях будущего существования души, так как Бог может пользоваться в Царстве Благодатей путями необычайными; тем не менее нужно предпочитать то, в чью пользу говорит естественный разум, если только откровение не учит нас противному, чего я здесь решать не берусь.

Прежде чем кончить, может быть, не мешает отметить среди иных преимуществ моей системы универсальность правил, которыми я пользуюсь и которые во всей моей философии остаются без исключений; в других системах мы видим обратное. Так, например, я уже говорил, что механические законы никогда не нарушаются в естественных движениях, что всегда сохраняется та же сила и то же ее направление; что все происходит в душах так, как если бы вовсе не было тел, а в телах — так, как если бы не существовало вовсе душ; что нет незаполненной части пространства; что нет части материи, которая бы не была делима и не содержала бы в себе органических тел; что везде есть души, как везде есть тела; что души и те же самые животные существуют всегда; что органические тела никогда не бывают бездушны и что души никогда не бывают отделены от всякого органического тела, хотя правда, что нет части материи, о которой можно было бы сказать, что она всегда привязана к одной и той же душе.

Итак, я не допускаю, чтобы существовали ни души, естественным образом вполне разделенные, ни сотворенные духи, совершенно оторванные от тел, в чем я схожусь со взглядом многих древних отцов церкви. Единственно Бог превыше всякой материи, так как он ее творец, но творения свободные или освобожденные от материи были бы тем самым оторваны от связи с универсумом и были бы некоторым образом дезертирами всеобщего порядка. Указанная всеобщность правил подкрепляется чрезвычайной легкостью объяснений, ибо однообразие, которое, по моему мнению, наблюдается во всей природе, приводит к тому, что и везде в других местах, и во все времена все так же идет, как здесь, приблизительно в тех же размерах и с тем же совершенством, и что, таким образом, вещи, наиболее отдаленные и скрытые, прекрасно объясняются по аналогии с тем, что видимо и близко от нас.

ПИСЬМО К КОСТУ О «НЕОБХОДИМОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ»

Ганновер, 19 декабря 1707 г.

Весьма благодарен Вам за сообщение последних дополнений и поправок г-на Локка; с удовольствием узнал я сообщенное мне Вами насчет последнего спора его с г-ном Лимборхом. Покоящаяся на безразличии свобода, из-за которой происходит спор и по поводу которой Вам желательно узнать мои взгляды, состоит в известной тонкости, постичь которую силится немного людей, но относительно которой тем не менее рассуждают многие. Все дело сводится к исследованию необходимости и случайности.

Истина бывает *необходимой*, когда противоположность ее содержит противоречие; если же она не необходима, то ее называют случайной. Что Бог существует, что все прямые углы равны друг другу и т. д. — это необходимые истины; напротив, то, что я сам существую и что в природе существуют тела, которые и впрямь представляют прямой угол,— это истины случайные. В самом деле, весь универсум мог быть иным, так как время, пространство и материя безразличны к движениям и фигурам и Бог из бесчисленного сонма возможностей выбрал ту, которую признал наиболее подходящей.

Но коль скоро им был сделан выбор, надо признать, что этот выбор коснулся всего и здесь ничего нельзя изменить, так как Бог, будучи не в состоянии управлять вещами через пятое на десятое, все предусмотрел и урегулировал раз и навсегда, так что прегрешения и зло, какие он счел возможным допустить ради наибольших благ, в определенной мере вошли в состав его выбора. Как раз эту необходимость, которую теперь можно признать за будущими вещами, называют *гипотетической* или *соответствующей*, т. е. вытекающей как следствие из гипотезы о сделанном выборе. Она не упраздняет случайности вещей и не производит той безусловной необходимости, которая не мирится со случайностью. Богословы и почти все философы (за исключением социан) признают гипотетическую необходимость, которую я только что описал и которую нельзя оспорить без того, чтобы не исказить свойства Бога и даже природу вещей.

Но хотя все происходящее теперь в универсуме в отношении к Богу безусловно, или, что то же самое, определенно само по себе и даже сопряжено друг с другом, из этого, однако, еще не следует, что эта связь есть истинная необходимость, т. е. что истина, сообразно которой один факт вытекает из других, необходима. Это должно быть применимо главным образом к добровольным действиям.

Если предоставляется выбор, например выйти или не выйти, то спрашивается, нахожусь ли я еще в состоянии случайности, если иметь в виду совокупность всех внешних и внутренних обстоятельств, побудительных причин, представлений, состояний, впечатлений, склонностей и страстей, или мне необходимо сделать выбор, например выйти. Иными словами, случайным или необходимым является *действительно определенное решение, если при всех вместе взятых обстоятельствах я выбрал выйти?* Я отвечаю: оно случайно, поскольку ни я, ни иной, более меня осмысленный человек не может доказать, что противоположное этой истине содержит противоречие. Я согласен с тем, что под *свободой, покоящейся на безразличии*, следует понимать свободу, противоположную необходимости (как я только что показал), ибо я убежден, что нашей свободе, как и свободе Бога и блаженных духов, чуждо не только принуждение, но и безусловная необходимость, хотя она не лишена определенности и достоверности.

Однако я нахожу, что здесь нужна большая предусмотрительность, чтобы не впасть в химеру, которая погрешает против принципов здравого смысла; это было бы тем, что я называю *безусловным* или *содержащим равновесие безразличием*, которое иные разумеют под свободой и которую я считаю химерической. Следует именно принять во внимание, что та связь, о которой я говорил выше, хотя не безусловно необходима, но тем не менее непременно верна и что вообще во всех случаях, где по

совокупности всех обстоятельств весы обдумывания на одной стороне более нагружены, чем на другой, будет, конечно, безошибочно то, что это решение удержит за собой первенство. Бог или совершенный мудрец изберут всегда заведомо наилучшее, и если бы одно решение нисколько не было лучше другого, то они не выбрали бы ни одно из них. У остальных разумных субстанций страсти зачастую занимают место разума, и насчет воли можно вообще сказать, *что выбор следует сильнейшей склонности*, под которой я понимаю как страсти, так и истинные или кажущиеся основания.

Между тем я вижу, что находятся люди, которые воображают, что иногда предпочитается наиболее легкое, что Бог порою избирает наименьшее из всех благ и что человек подчас решает без причин и вопреки всем основаниям, наклонностям и страстям — короче, что порой делаешь выбор без существующих причин, определяющих выбор. Но это-то я и считаю как раз абсурдным, ибо один из самых приметных принципов здравого человеческого смысла тот, что ничего не совершается без причин или без определяющего основания. Если поэтому Бог делает выбор, то это происходит на основании лучшего, а когда человек производит выбор, то он склоняется на ту сторону, которая произвела на него сильнейшее впечатление. Если же он выбирает что-нибудь, что явно представляется менее полезным и приятным, то для него это будет, вероятно, более приятным либо из каприза, либо из склонности к противоречию и из подобных оснований испорченного нрава, что тем не менее не перестает служить определяющими основаниями, хотя они при этом, пожалуй, и не были разумны. Никакого противоположного примера Вы никогда не найдете.

Таким образом, хотя мы и имеем свободу, покоящуюся на безразличии, которая защищает нас от необходимости, но у нас никогда не бывает плоского безразличия, которое освобождает нас от определяющих причин; напротив, есть всегда нечто побуждающее и определяющее нас к выбору без того, однако, чтобы быть в состоянии принудить нас к нему. И как Бог всегда неумолимо, но не необходимым образом побуждается к наилучшему (иначе, чем в силу моральной необходимости), так и мы всегда неустранимо, но без необходимости определены к тому, что на нас более всего влияет, и поскольку противоположное этому не содержит никакого противоречия, то не было ни необходимым, ни существенным, чтобы Бог вообще сотворил что-либо или, в частности, сотворил наш мир, хотя его мудрость и благость и побуждали его к этому.

Именно это г-н Бейль, невзирая на его проницательность, учел недостаточно, когда полагал, что случай, подобный Буриданову ослу, был бы возможен и что человек также среди обстоятельств совершенного равновесия все же был бы в состоянии сделать выбор. Следует, собственно, заметить, что случай совершенного равновесия химеричен: он никогда не встречается, так как универсум нельзя разрезать или разделить на две совершенно равные и схожие части. Универсум, как эллипс или другой подобный овал, нельзя разложить посредством проведенной через центр прямой линии на две совпадающие части. Универсум не имеет центра, и его части бесконечно разнообразны; следовательно, никогда не будет случая, когда все на обеих сторонах станет одинаковым и будет производить на нас равное влияние; и, хотя мы не всегда в состоянии дать себе отчет во всех малых впечатлениях, которые содействуют определению нашей воли, все же существует нечто определяющее наш выбор между двумя противоречиями без того, чтобы случай на каждой из двух сторон был бы совершенно одинаков.

Хотя также наш выбор ex datis [1] постоянно по всем внутренним, взятым в совокупности обстоятельствам определен и хотя в настоящем не от нас зависит изменить волю, но все же остается тем не менее истинным, что насчет наших будущих желаний мы имеем большую власть, если мы обращаем наше внимание на известные предметы и усваиваем известный образ мыслей. Таким путем мы в состоянии привыкнуть противостоять впечатлениям и придавать больше цену разуму, словом, мы можем содействовать тому, чтобы заставить себя желать того, что следует. Впрочем, в другом месте я указал, что мы, если понимать вещи в известном метафизическом смысле, пребываем всегда в совершенном самоопределении. То, что приписывают воздействию внешних предметов, происходит в нас исключительно от неясных представлений, которые соответствуют внешнему миру, и вследствие предопределенной гармонии, которая определяет отношение каждой субстанции ко всем остальным, должны были быть дарованы нам с самого начала.

Если бы было верно, Милостивый Государь, что Ваши Севенны — пророки, то это обстоятельство отнюдь не

оспорило бы моей гипотезы о предустановленной гармонии, но, напротив, скорее сполна соответствовало бы ей. Я всегда говорил, что настоящее чревато будущим и что существует совершенная связь между предметами, как ни отдалены они друг от друга, так что достаточно дальнозоркий человек мог бы читать одно в другом; я никогда не стал бы противоречить тому, кто утверждал бы, что есть в универсуме мировые тела, где пророчества обычнее, чем на нашей земле, как, может быть, существует мир, где у собак такое хорошее чутье, что они чуют дичь на расстоянии тысячи миль, и, как, может быть, существуют мировые тела, где разрешается гениям вмешиваться в дела разумных тварей в более широкой мере, чем здесь. Если же дело касается обсуждения того, что фактически здесь происходит, то наш предвзятый приговор должен опираться на отношения, привычные в нашем мироздании, где эти виды пророческого предвидения очень редки. Нельзя присягнуть в том, что их вовсе не бывает, а, на мой взгляд, можно держать пари, что те, о которых здесь идет речь, вовсе не виды пророческого предвидения. Одно из оснований, которое могло бы заставить меня отозваться о них благосклоннее,— это суждение г-на Фатио, но следовало бы в точности знать то, о чем он судит, не извлекая это из газет. Если бы Вы сами, Милостивый Государь, познакомились с дворянином с доходом в две тысячи фунтов, который пророчит по-гречески, по-латыни и по-французски, хотя понимает только по-английски, то против этого, конечно, уж ничего нельзя было бы возразить. Поэтому прошу Вас, М. Г., дать мне разъяснения по столь интересному и важному предмету.

Остаюсь, М. Г., с полным почтением.

МАТЕРИЯ, ВЗЯТАЯ В СЕБЕ

Материя, взятая в себе, т. е. голая, образуется через антитипию и протяженность. Антитипией я называю тот атрибут, через который материя находится в пространстве. Протяженность — это непрерывность в пространстве, т. е. непрерывное распространение по месту. И вот, когда антитипия непрерывно расходится, или растягивается, по месту и ничего другого не предполагается, возникает материя сама по себе, или голая [1].

Модификация, или изменяемость, антитипии состоит в изменяемости места. Модификация протяженности состоит в изменяемости величины и фигуры. Отсюда очевидно, что материя есть нечто чисто пассивное, ибо ее атрибуты и их [2] видоизменения не содержат в себе никакого действия. И поскольку в движении мы рассматриваем только перемену места, мы не усматриваем в нем ничего, кроме чисто пассивного.

Но если присоединим действенное изменение, т. е. самое начало движения, то появляется нечто помимо голой материи. Точно так же очевидно, что восприятие невыводимо из голой материи, ибо оно состоит в некоем действии. Специально о восприятии это может быть понято таким образом. Если бы в органическом теле не было ничего, кроме машины, т. е. голой материи, имеющей определенные разновидности места, величины и фигуры, то из этого нельзя было бы вывести и объяснить ничего, кроме механизма, т. е. вышеупомянутых разновидностей. Ибо из любой вещи, взятой в себе самой, нельзя вывести и объяснить ничего, кроме разновидностей составляющих ее атрибутов.

Отсюда мы также видим, что в какой-нибудь мельнице или в часах самих по себе нет никакого начала, воспринимающего, что в них самих происходит; при этом не имеет значения, состоит ли машина из твердого или из жидкого или из соединения того и другого. Далее, мы знаем, что между телами грубыми и тонкими нет никакого существенного различия, а только различие по величине. Отсюда следует, что если нельзя понять, каким образом могло бы

возникнуть восприятие в каком-либо грубом устройстве, как бы оно ни было составлено из жидких или твердых тел, то нельзя понять и того, как возникало бы восприятие из более тонкого устройства, ибо если бы наши чувства были тоньше, то дело обстояло бы точно так же, как если бы мы воспринимали грубое устройство, как это происходит теперь. Итак, надо считать достоверным, что из одного только механизма, т. е. голой материи и ее модификаций, объяснить восприятие (perceptio) можно не более чем начало действия и движения.

Поэтому необходимо допустить нечто помимо материи, что было бы началом как восприятия, т. е. действия внутреннего, так и движения, т. е. действия внешнего. Такое начало мы называем субстанциальным, также первичной силой, первой энтелехией (ἐντελέχειαν την πρώτην) [3], одним словом, душой (anima). Это начало, будучи активным, в соединении с пассивным составляет полную субстанцию. Очевидно, что оно начало непротяженное, иначе оно содержало бы в себе материальность против нашего предположения, ибо мы показали, что оно представляет собой нечто привходящее в дополнение к материи. Итак, душа — это нечто субстанциальное и простое, не имеющее частей, внеположных одна другой (partes extra partes). Отсюда, далее, следует, что первичная энтелехия не может разрушиться, ибо всякое разрушение в природе состоит в разъединении частей.

Отсюда следует, что животные или являются просто машинами, чуждыми восприятия, как утверждают картезианцы, или имеют неразрушимую душу. Но так как, исходя из других оснований, а именно из природы движения, было показано, что в материи рассеяны первичные энтелехии, обладающие неразрушимостью, то ничто не препятствует приписывать им не только движущую активность, но и восприятие, так что они могут считаться душами, когда соединены с органическими телами. И это подтверждает сама аналогия вещей. Действительно, раз у животных в отношении восприятия и чувства все обнаруживается так же, как и у человека, а природа единообразна в своем многообразии, будучи единообразной в исходных началах и разнообразной в их проявлениях, то правдоподобно, что и у животных есть восприятие, и следует считать их имеющими восприятие, пока не будет доказано противное.

Картезианцы, отрицая у животных воспринимающий рассудок (perceptionem rationem), приводят то соображение, что, допуская его, пришлось бы приписывать животным неразрушимую душу. Но то, что большинство из них считает абсурдом, отнюдь не абсурд, как мы вскоре покажем, разъяснив различие между неразрушимостью души животных и бессмертием человеческой души.

Но доказать это можно также положительным и неотразимым доводом, основанным на том, что всякая первоначальная энтелехия должна иметь восприятие. Действительно, всякая первая энтелехия имеет внутреннюю изменчивость, в соответствии с которой изменяются ее внешние действия. Но восприятие и есть не что иное, как само это воспроизведение внешней изменчивости во внутренней. И так как повсюду в материи рассеяны исходные начала движения, то отсюда следует, что повсюду в материи рассеяны и души, действуя как органы, а поэтому и тела животных также наделены органической душой.

Из этого, далее, можно понять, что души в отдельности от тел в природе не существуют; так как они — первоначальные энтелехии, т. е. чисто активны, то нуждаются в некотором пассивном начале, которое бы их дополнило.

Но, скажут мне, органическое тело может расстроиться. Отвечаю: если расстроится тело, способное к ощущению, то все же от этого не расстроится душа, ибо останется одушевленное тело и душа будет продолжать действовать внутри и вовне, хотя и менее совершенно, т. е. без ощущения. Такое восприятие мы сохраняем в глубоком сне, в апоплексии и в других случаях, хотя и при отсутствии ощущения. Ибо ощущение — это такое восприятие, которое содержит в себе что-то отчетливое и соединено с вниманием и памятью. Но беспорядочное нагромождение многих слабых восприятий, не заключающих в себе ничего значительного, что возбуждало бы внимание, наводит оцепенение. И однако, хотя душа и ее сила ощущения временно и не проявляет себя, она не угасает, ибо со временем тело может восстановиться и стать способным к ощущению, так что это оцепенение отступает по мере того, как тело совершенствуется и упорядочивается и восприятия становятся более отчетливыми.

Многие выдающиеся наблюдатели ныне установили, что животные уже до зачатия сокровенно существуют в семени в форме мельчайших неощутимых животных (animalcula), так что рождение животного — это не что иное, как развитие (evolutio) и рост, и животное по своей природе никогда не начинает существовать, а только преобразуется;

последовательно будет заключить, что то, что при природе не начинается, по природе и не прекращается, и, таким образом, смерть в свою очередь — это не что иное, как обратное развитие (involutio) и уменьшение животного, при котором оно из состояния большого животного возвращается к состоянию ничтожно малого.

Далее, подобно тому как пониманию (intellectio) в нас соответствует воля, так и во всякой первоначальной энтелехии восприятию соответствует влечение (appetitus), т. е. стремление (conatus) к действию, направленное к новому восприятию. Ибо не только изменчивость объекта воспроизводится в воспринимающем, но воспроизведенное изменяется еще и потому, что меняется то, что подлежит воспроизведению.

Вместе с тем, чтобы не показалось, что мы слишком сближаем человека с животным, укажем на огромное различие между восприятием у людей и животных. Кроме низшей ступени восприятия, которая обнаруживается даже у впавших в оцепенение (как было показано), и средней ступени, которую мы называем ощущением и находим у животных, существует еще некая высшая ступень, которую мы называем мышлением; мышление (cogitatio) — это восприятие, соединенное с разумением (ratio), которого животные, насколько мы можем вывести из наблюдения, не имеют.

Так как это обстоятельство до сих пор не разъяснено удовлетворительно и одни отнимают у животных даже и ощущения, а другие приписывают им даже рассудительность и приводят много примеров, в которых животные якобы делают какие-то логические выводы, укажем, что есть два вида последовательности, далекие один от другого, как небо от земли: последовательность эмпирическая и последовательность рациональная. Последовательность эмпирическая, общая нам и животным, состоит в том, что получающий те ощущения, которые он уже несколько раз получил следующими одно за другим, ожидает и снова получить их в той же последовательности. Так, собаки, которых несколько раз побили за какой-нибудь проступок, ожидают побоев, если снова сделают то же самое, и потому воздерживаются от такого поведения, в чем они сходны с детьми. А один американец [4] подумал, что письмо, в котором говорилось о его проступке, было свидетелем этого проступка, потому что такова была последовательность в известных ему случаях подобных сообщений. Но

так как часто такая последовательность наблюдается только per accidens [5], то поэтому эмпирики часто обманываются, совершенно как животные, когда то, чего они ожидали, не происходит. Так, если я кормлю собаку, выполняющую определенное приказание, то это происходит per accidens по моему вольному решению; но раз она привыкла к действию, которому я хотел ее научить, я ее уже не кормлю за правильное поведение, хотя она этого сначала еще ожидает. Так же если какой-нибудь батавец [6], сев на корабль, попадает в Азию и в каком-нибудь турецком городе спросит в таверне пива, как у себя на родине, то подобным же образом обманется в своих ожиданиях: он будет ожидать от таверны того, что с ней связано только per accidens и не встречается одинаково как в азиатских, так и в батавских тавернах. Но человек, поскольку он действует не эмпирически, а рационально, не доверяется одному только опыту и индуктивным заключениям апостериори на основании частных случаев, а руководствуется и общими соображениями априори. И каково различие между знатоком геометрии или анализа и школьным учителем арифметики, который выучил наизусть арифметические правила, но не знает их оснований и поэтому теряется в вопросах, сколько-нибудь отступающих от привычного, таково же различие между эмпириком и рассуждающим человеком (rationalem), между образом действий животных и человеческим рассуждением. Пусть мы наблюдали большой ряд примеров, все же мы никогда не можем быть уверены в дальнейшем, если не найдем необходимых общих соображений, которые позволят заключить, что иной исход невозможен. Итак, животные (насколько мы можем наблюдать) не знают общности суждений (rationes necessarias), ибо не знают оснований необходимости. И если иногда эмпирики посредством индукции приходят к правильным суждениям (propositiones), то это происходит только per accidens, а не в силу последовательности.

Наконец, Бог предназначил человека для более высокой цели, а именно для общения с ним, и поэтому (в силу гармонии царства природы и царства благодати) надо признать, что человеческие души сохраняются вместе с неким органическим телом: не так, как животные, которые после смерти, может быть, и долго существуют в состоянии оцепенения, но более благородным образом, сохраняя чувство и сознание и оставаясь способными принять наказание или награду.

КРИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ОТЦА МАЛЬБРАНША

РАЗГОВОР ФИЛАРЕТА И АРИСТА, ПРОДОЛЖЕНИЕ ПЕРВОГО РАЗГОВОРА АРИСТА И ТЕОДОРА

По уходе Теодора Ариста посетил Филарет, его старинный друг, весьма уважаемый доктор Сорбонны; он преподавал когда-то философию и богословие по школьному образцу и, однако, не пренебрегал открытиями новых ученых, только относился к ним с большой осмотрительностью и стремился к точности и строгости. Жил он уединенно, чтобы лучше предаваться делам благочестия, и трудился над разъяснением истин религии, стараясь исправить и усовершенствовать доказательства в их пользу. Это заставило его построже обсудить уже существующие доказательства, чтобы заметить, в чем они должны были быть пополнены.

Арист, увидев его, воскликнул: «Как кстати Вы теперь приходите, дорогой Филарет, после такого долгого перерыва в нашем знакомстве. Я только что вел восхитительную беседу и очень жалею, что Вы при ней не присутствовали. Теодор, этот глубокомысленный философ, этот превосходный богослов, совершенно овладел мною и перенес меня из этого телесного и тленного мира в мир умопостигаемый и вечный. Однако, когда мне приходится размышлять без него, я легко впадаю в свои прежние предрассудки и по временам чувствую себя в неопределенном положении. Никто лучше Вас не может поставить меня на твердую почву и заставить судить надежно и, так сказать, хладнокровно. Признаюсь Вам, возвышенные и прекрасные речи Теодора меня трогают и увлекают; но он ушел, и я уже не понимаю, как я мог вознестись так высоко, и я чувствую своего рода головокружение, которое меня смущает».

Филарет. Достоинства Теодора известны мне по его сочинениям, где много возвышенных и прекрасных мыслей и даже немало хорошо доказанных; но среди них, и даже наиболее существенных, встречаются такие, которые требуют большего разъяснения. Не сомневаюсь, что он наговорил Вам много такого, что укрепило Вас в принятом Вами (как я слышал) намерении оставить тщету света, оглушающий шум толпы, суетные, а подчас и пагубные разговоры мирских людей и предаться серьезным размышлениям, которые влекут нас к добродетели и ведут к счастью. Слух о счастливой перемене, происшедшей в Вас, побудил меня с Вами повидаться и возобновить нашу старинную связь. А Вы доставите мне самый лучший случай перейти к делу и выразить все мое расположение к Вам, если сразу заговорите со мной о том, что издавна было предметом моих размышлений, да и среди Ваших принадлежит, вероятно, к числу самых интересных. Не помните ли Вы сущность того, что Вам говорил Теодор; я, может быть, помогу развить некоторые из положений, которые он Вам преподал, а затем он сам окончательно разъяснит и утвердит то, что будет еще оставаться для нас темным или сомнительным.

Арист. Я очень рад Вашей помощи и постараюсь повторить сущность того, что мне говорил Теодор; но не ждите от меня того очарования, каким были проникнуты его речи. Прежде всего он показал мне, что то самое *«я»*, которое мыслит, вовсе не есть тело, потому что мысли не суть способы бытия протяжения, которое именно и составляет сущность тела. Я просил его доказать, что мое тело состоит только из протяжения, и, пока я его слушал, мне казалось, что он доказывает это, но я не знаю, как случилось, что его доводы ускользнули из моей памяти. Впрочем, я понемногу вспоминаю их. Достаточно, говорил он, одного протяжения для того, чтобы образовать тело, и прибавил еще, что если бы Бог уничтожил протяжение, то и тело уничтожилось бы.

Филарет. Философы, которые не принадлежат к последователям Декарта, не согласятся с тем, что для образования тела достаточно одного протяжения; они скажут, что для этого необходимо еще нечто, что древние называли *антитипией* [1] и что делает одно тело непроницаемым для другого. Они скажут, что чистое протяжение есть лишь место, или пространство, в котором находится тело. И правда мне кажется, что, когда Декарт и его последователи принимаются опровергать это мнение, они лишь строят предположения и — если называть вещи их собственными именами — принимают за данное именно то, что требуется доказать, и совершают petitio principii.

А р и с т. А разве предположение о том, что тело уничтожается, если уничтожить протяжение, не доказывает, по-Вашему, что сущность тела состоит только в протяжении?

Ф и л а р е т. Оно доказывает только то, что протяжение принадлежит сущности, или природе, тела, но вовсе не то, что оно составляет всю его сущность. Так, величина принадлежит сущности протяжения, но одной ее недостаточно; ведь число, время, движение также величины, и, однако, они отличаются от протяжения. Если бы Бог уничтожил всякую действительную величину, он тем самым уничтожил бы и протяжение. Но если бы он сотворил величину, то из этого могло бы произойти разве только время, а никак не протяжение. То же самое можно сказать о протяжении и теле. Уничтожив протяжение, Бог уничтожил бы и тело, но, произведя одно протяжение, он произвел бы, пожалуй, только пространство без тела, по крайней мере по общему мнению, которого картезианцы не опровергли еще как следует.

А р и с т. Досадно, что, говоря с Теодором, я сразу не обратил внимание на эту неясность, но я замечу ее и предложу ему для разъяснения. Однако, если хорошенько вспомнить, он представил мне еще довод, клонившийся к той же цели; только он мне показался довольно тонким, потому что был основан на сущности субстанции. Теодор доказывал мне, что протяжение есть субстанция, и, кажется, хотел из этого вывести, что тело не может быть ничем иным, как протяжением, иначе оно состояло бы более чем из одной субстанции. Впрочем, не ручаюсь, что такова была подлинная мысль Теодора. Я могу и ошибаться, придавая, может быть, его словам иную связь, чем он сам того хотел. Я справлюсь об этом.

Ф и л а р е т. Я нахожу неясность и в этом выводе, который Вы, лишь сомневаясь, приписываете Теодору. Ведь Вы знаете, что перипатетики составляют тело из двух субстанциальных начал — материи и формы. Значит, сначала надо доказать, что для тела невозможно состоять одновременно из двух субстанций, т. е. из протяжений (если допустить, что оно — субстанция) и еще какой-нибудь другой субстанции. Однако посмотрим, как Теодор доказывает, что протяжение есть субстанция. Этот пункт довольно важен.

А р и с т. Постараюсь припомнить. Все то, что можно понять отдельно, не мысля в то же время о другом, или так, что идея не влечет за собою представления о других вещах, или, иначе, все то, что можно понять отдельно, как существующее независимо от другой вещи, есть субстанция; а все то, чего нельзя понять отдельно или не мысля о другом, есть состояние, или модификация, субстанции. Вот что значит, когда говорят, что субстанция есть нечто существующее само в себе; и у нас нет иного способа отличать субстанции от модификаций. И Теодор показал мне, что я могу мыслить о протяжении, не мысля о чем-либо ином.

Ф и л а р е т. Это определение субстанции не свободно от некоторых затруднений. В сущности только одного Бога можно представлять независимым от всякой другой вещи. Так неужели же мы признаем вместе с одним слишком известным новатором [2], что Бог есть единственная субстанция, а все творения — только ее модификация? Если Вы сузите свое определение, прибавив, что субстанция есть то, что может быть мыслимо независимо от всякой другой сотворенной вещи, то мы, может быть, найдем много вещей, которые в той же мере независимы, как и протяжение, и, однако, не субстанции. Например, способность к действию, жизнь, антитипия представляют из себя нечто существенное и в то же время первичное и могут быть мыслимы независимо от других понятий, а при помощи отвлечения — даже независимо от тех субъектов, в которых они находятся. Напротив, сами субъекты мыслятся при помощи подобных атрибутов. И эти атрибуты отличны от тех субстанций, которым они служат атрибутами. Значит, есть нечто, что, вовсе не будучи субстанцией, может быть мыслимо столь же независимо, как и сама субстанция. Итак, указанная Вами независимость понятия вовсе не представляет отличительного признака субстанции, потому что последний должен согласоваться с тем, что существенно для субстанции.

А р и с т. Я думаю, что абстракций нельзя понять независимо от какой-нибудь вещи, по крайней мере в том субъекте, который конкретен, хотя бы и не полон, и который образует полный субъект в соединении с достаточным первичным существенным атрибутом. Но чтобы выйти из этих терний, скажем, что наше определение должно касаться лишь конкретных вещей. Итак, субстанция есть конкретная вещь, независимая от всякой другой конкретной вещи.

Ф и л а р е т. Вот новое сужение Вашего определения,

но все еще в нем остается много неясностей. Вот они: 1) может быть, объяснение того, что такое *конкретная вещь*, уже будет предполагать субстанцию, и в таком случае мы сделаем в определении круг; 2) я не согласен с Вами, что протяжение есть конкретная вещь, ибо оно — отвлечение от протяженного; 3) по-Вашему выходит, что заслуживает названия субстанции лишь определенный и неполный субъект или простое и первичное, конкретное, которое в соединении с существенным атрибутом образует полную субстанцию, так как абстракции, а равно полные конкретные вещи не могут ни быть мыслимы, ни существовать без него; 4) я уже не буду указывать на учение тех богословов, которые утверждают, что акциденции могут существовать без их субъекта в таинстве евхаристии; значит, эти акциденции существенно независимы от субъекта, и, следовательно, к ним подходит Ваше определение субстанции.

Арист. Мы довольно-таки углубились в тонкости; хорошо, что я был некогда в коллеже и удержал в памяти кое-какие схоластические термины. Но я должен признаться, что в данном случае эти тонкости необходимы, а Вы предлагаете их в такой удобопонятной форме, что я в состоянии на них отвечать. Итак, отвечаю на *первый* пункт. При определении конкретной вещи нет надобности обращаться к субстанции, так как и акциденции могут быть конкретными, например теплота может быть велика или обладать величиною; «великий» же есть конкретное понятие; число может быть названо большим, пропорциональным, соизмеримым и т. д.

По поводу *второго* пункта я скажу, что так как, по мнению Теодора, протяжение, пространство, тело — одно и то же, то он признает, что протяжение есть конкретная вещь.

На *третий* пункт отвечу, что протяжение, или тело, есть действительно тот первый субъект, который, будучи понят как материя, получившая форму от фигур и движений, составляет полный субъект.

Наконец, касательно *четвертого* пункта скажу, что Теодор, может быть, не согласится с тем, что акциденции могут существовать без субъекта. Если бы кто пожелал поддержать мое определение, то мог бы сказать, что субстанция есть конкретная вещь, не зависящая в *естественном порядке* от всякой иной сотворенной конкретной вещи.

Филарет. По-моему, ответ Ваш на *первое* мое замечание хорош; следовало бы только более отчетливо разъяснить понятия конкретного и абстрактного. Но что касается *второго* пункта, то нельзя с Вами согласиться, будто протяженное и протяжение — одно и то же: среди сотворенных вещей нигде нет примеров тождества между абстрактным и конкретным.

Ответ на *третий* пункт может быть принят, а также и тот ответ, который Вы даете на *четвертое* возражение, согласно с теми, которые не признают, что акциденции существуют вне субъекта. Но желающие исправить Ваше определение, ограничивая его тем, что происходит *естественно*, сделают его похожим на то определение человека, которое приписывают Платону. Про него рассказывают, будто он определил человека как двуногое животное без перьев, а Диоген ощипал петуха и, бросив его в аудиторию Платона, сказал: «Вот платонов человек» [3]. Платоник точно так же мог бы возразить, что говорилось о животном, как оно существует естественно. Но нужны такие определения, которые почерпнуты из сущности вещей; конечно, могут быть полезны и определения, взятые из того, что происходит естественно (per se), так что можно различать три степени предикатов: *существенные*, *естественные* и *просто случайные*. Но в метафизике желательны атрибуты существенные или почерпнутые из того, что называется формальной сущностью.

Арист. Насколько я понимаю, у нас остается нерешенным только один вопрос: абстрактно или конкретно протяжение?

Филарет. Я мог бы еще возразить на Ваше определение, что тела не независимы друг от друга; необходимо, например, чтобы они были сжимаемы и движимы окружающей средой; но Вы можете ответить моим же возражением, что достаточно одного существенного, так как Бог может сделать тела независимыми и, даже при уничтожении одного из них, сохранит их в прежнем состоянии. Итак, я настаиваю на том, что я только что сказал, а именно что протяжение есть не что иное, как абстракция, и требует, чтобы было нечто протяженное. Для него необходим какой-нибудь субъект, и оно, так же как длительность, есть нечто относящееся к этому субъекту. Оно даже предполагает нечто предшествующее в этом субъекте, некоторое качество, атрибут, натуру в этом субъекте, которая вместе с субъектом расширяется,

распространяется, продолжается. Протяжение есть распространение этого качества, или этой натуры; например, в молоке мы находим протяжение, или распространение, белизны, в бриллианте — твердости, в теле — вообще протяжение, или распространение, антитипии, или материальности. Из этого Вы в то же время видите, что в телах есть нечто предшествующее протяжению. Можно сказать, что протяжение так же относится к пространству, как продолжительность — к времени. Длительность и протяжение — атрибуты вещей, а время и пространство принимаются за нечто находящееся как бы вне вещей и служащее их измерению.

Арист. Философы, признающие пространство, отдельное от тела, смотрят на него как на субстанцию, образующую место, а картезианцы и Теодор самую материю представляют, как Вы — пространство, с тою только разницей, что включают в нее вместе с протяжением и подвижность.

Филарет. Значит, они молчаливо признают, что одного протяжения для образования материи, или тела, недостаточно, так как к нему следует присоединить подвижность, которая есть следствие антитипии или сопротивления, иначе тело не могло бы быть толкаемо или движимо другим телом.

Арист. Они возразят, что подвижность есть следствие протяжения: всякое протяжение делимо, так что части отделимы одна от другой.

Филарет. С Вашим выводом не согласятся все те, которые предполагают существование пустоты или по крайней мере реального пространства, отдельного от материи, его наполняющей; они скажут, что в пространстве можно обозначить различные части, но не отделить их. А я, хотя и различаю понятие протяжения от понятия тела, все же считаю, что нет пустоты, а также субстанции, которая могла бы называться пространством. Я всегда бы делал различие между протяжением и тем атрибутом, к которому относится протяжение или распространение (как понятия относительные). Этот атрибут есть положение, или местоположение. Так, распространение места образует пространство, которое есть как бы πρῶτονδεκτικόν, или первый субъект протяжения; через него оно будет принадлежать и другим вещам, находящимся в пространстве. Итак, протяжение, когда оно бывает атрибутом пространства, есть распространение, или продолжение расположения,

или местоположения; а протяжение тела есть распространение антитипии, или материальности. Ибо место может быть и в точке, и в пространстве, следовательно, место может быть без протяжения, или распространения; но распространение просто в длину образует линию в пространстве, наделенную протяжением. То же можно сказать о материи: она находится в точке так же, как и в теле, а ее распространение только в длину образует материальную линию. Другие продолжения, или распространения в ширину и глубину, образуют геометрическую поверхность и телесность — словом, пространство в месте и тело в материи.

Арист. Эти пропорциональные отношения между местом и материей, пространством и телом мне нравятся; они помогают говорить точно; их так же полезно различать, как продолжительность и время, протяжение и пространства. Надо насчет этого спросить Теодора.

Филарет. Пойдем далее. Я держусь того мнения, что не только протяжение, но и само тело не может быть мыслимо независимо от других вещей. Таким образом, следует признать, что или тела не субстанции, или не все субстанции могут быть мыслимы независимо, хотя мыслить таким образом можно лишь одни субстанции; ибо тело, представляя из себя нечто целое, зависит от других тел, которые его составляют и служат ему частями. Только одни *монады*, т. е. простые и неделимые субстанции, действительно независимы от всякой иной сотворенной конкретной вещи.

Арист. Стало быть, я скажу, что *субстанция* есть конкретная вещь, независимая от всякой вне ее находящейся сотворенной конкретной вещи; таким образом, зависимость субстанции от ее атрибутов и частей не будет составлять затруднения для наших рассуждений.

Филарет. Вот уже третье ограничение Вашего определения. Вы имеете право это сделать, но, говоря правду, не все дозволительное полезно (non omne quod licet expedit). Не все ли равно, вне меня или во мне находится червь, который меня гложет? Все равно я от него независим. Одни бестелесные субстанции независимы от всякой другой сотворенной субстанции. И кажется, со строго философской точки зрения тела не заслуживают названия субстанций. Этого мнения, кажется, держался уже Платон; он заметил, что тело есть нечто преходящее, существующее не более одного мгновения. Но это потребовало бы более

пространного исследования, а у меня есть и другие важные доводы, которые не позволяют мне придавать телам звание и имя субстанции в метафизическом значении. Потому что, говоря одним словом, тело не представляет из себя настоящего единства, оно только агрегат, по схоластическому названию *чистая акциденция*, собрание вроде стада, а единство его происходит от нашего восприятия; само оно есть *создание нашего ума*, или, вернее, *воображения,— явление*.

Арист. Надеюсь, что Теодор обстоятельно разъяснит Вам все эти неясности. Предположим пока, что тело и протяжение не особенно отличаются друг от друга, так как Вы не допускаете пустоты, или по крайней мере оставим этот вопрос до более подробного обсуждения и перейдем к дальнейшим выводам Теодора. Они сводятся к следующему: *все то, чьи модификации не могут быть объяснены протяжением, отлично от тела* (я предполагаю, что тела и протяжение — одно и то же или по крайней мере что они различаются лишь настолько, насколько пространство и то, что просто необходимо для его заполнения, т. е. то, что кроме протяжения обладает еще в известной степени сопротивлением и подвижностью, как Вы это, по-видимому, допускаете). Но *душа имеет модификации, которые не суть модификации протяжения*, или, если Вам угодно, антитипии, того, что наполняет пространство. Это Теодор доказывает тем, что наши удовольствия, желания, мысли не имеют никаких пространственных отношений: их нельзя измерять футами и вершками, как это делается с пространством и тем, что его наполняет.

Филарет. Я согласен с Теодором, когда он признает, что модификации души не суть модификации материи и что, следовательно, душа нематериальна. Но все же его доказательство страдает некоторой неясностью. Основываясь на том, что мы не можем измерить мыслей, он утверждает, что они не имеют никаких пространственных отношений; но последователь Эпикура возразит, что это происходит от недостаточности нашего знания и что если бы мы знали маленькие тельца, которые образуют мысль, и их движение, необходимое для этого, то мы увидели бы, что мысли измеримы и представляют собой не что иное, как ход некоторых тонких машин; все равно как нам кажется, что природа цвета в существе своем не состоит из чего-либо измеримого, а между тем если верно, что причина таких качеств в предметах происходит от известных конфигураций и движений, как, например, белизна пены — от маленьких шариков, гладких, словно зеркальца, то в конце концов эти качества можно будет свести к измеримому, материальному и механическому.

Арист. Да этак Вы передаете в руки противникам все доводы, которые можно привести в пользу раздельного существования души и тела.

Филарет. Вовсе нет. Я только хочу их усовершенствовать, и вот Вам сейчас небольшой образчик этого. Я считаю, что материя заключает в себе только то, что пассивно; с этим, по-моему, должны согласиться как сторонники Демокрита, так и другие философы, которые признают лишь механические причины. И не только протяжение, но и приписываемая телам антитипия есть нечто всецело пассивное, следовательно, источник действия не может быть модификацией материи; значит, и движения, так же как и мысль, должны происходить от чего-то иного.

Арист. Позвольте мне указать Вам, в чем, по моему мнению, погрешает Ваш довод; Вы сами учите меня быть точным до строгости. Ваш довод имеет силу только ad hominem, т. е. для тех, кто философствует, как Демокрит и Декарт, но платоники и аристотелики, а также некоторые новые приверженцы учения об археях и симпатиях [4], которые утверждают, что тела могут притягиваться на расстоянии, вкладывают в них качества, необъяснимые механически; следовательно, они не согласятся, что тела чисто пассивны. Мне помнится даже, что один известный писатель из числа Ваших друзей, хотя он признавал для явлений в телах одни лишь механические объяснения, доказывал в своих очерках, помещенных в лейпцигских «Acta eruditorum» [5], что тела наделены некоторой активной силой, так что, по его мнению, тела состоят из двух натур, а именно: первичной активной силы (названной Аристотелем первой энтелехией) и материи, или первичной пассивной силы, по-видимому антитипии. Поэтому он утверждает, что все в материальных вещах может быть объяснено механически, за исключением самых оснований механизма. Последние не могут быть извлечены только из рассмотрения одной материи.

Филарет. Я нахожусь в сношениях с этим автором и довольно сносно понял его учение. Эта первичная активная сила, которую можно назвать *жизнью*, и заключается, по его мнению, в том, что мы называем душой, или

в простой субстанции; это нематериальная, неделимая, неразрушимая реальность; ее он вкладывает во все тела, считая, что нет частицы массы, где не было бы органического тела, наделенного некоторой способностью к восприятию, или своего рода душой. Таким образом, его рассуждение прямо ведет к различению души от материи. А если станут называть телом то, что я вместе с ним предпочел бы называть телесной субстанцией и что состоит из души и массы, то это будет лишь вопрос о названии. Вот эта-та активная сила и показывает лучше и заметнее всего различие души и массы, так как механические принципы, из которых проистекают законы движения, не могут быть ни извлечены из того, что имеет характер чисто пассивный, геометрический, или материальный, ни доказаны одними аксиомами математики. Этот автор показал во многих местах парижского «Journal des Sçavants» и в лейпцигских «Acta Eruditorum», а также в других местах, где он говорил о своей *динамике*, а не так давно в своей «Теодицее», что для доказательства законов динамики следует прибегнуть к реальной метафизике и началам целесообразности, которые имеют отношение к душам и не менее точны, чем начала геометрии. В письмах, которыми он обменивался с Гартзёкером (они напечатаны в «Memoires de Trevoux»), Вы найдете, как при помощи самых возвышенных соображений, отчасти пользуясь для этого своей динамикой, он уничтожает пустоту и атомы, между тем как те, кто занимается одним лишь материальным, не могут решить этого вопроса; вот почему новые философы будут по большей части слишком материалистичны и, не имея привычки согласовать метафизику с математикой, не в состоянии решить, существует пустота и атомы или нет. А некоторые даже склонны думать, что существует или пустота с атомами, или по крайней мере атомы, плавающие в жидкости, которая исключает пустоту. Но наш автор показывает, что понятия пустоты, атомов или совершенной твердости, совершенной жидкости нарушают одинаково целесообразность и порядок.

А р и с т. Да, в том, что Вы говорите, есть кое-что, и мне бы хотелось с Вашей помощью основательнее поразмыслить и над динамикой, раз она столь важна для познания нематериальных субстанций, и над несообразностью пустоты и атомов. Но у меня есть кое-что возразить Вам, а именно: Бог может сам непосредственно произвести все то, что Вы приписываете душам, и, таким образом, те

модификации и деятельности, которые превышают силы материи, не приведут нас к отличным от материи душам, так как это будут деятельности Бога. Правда, мое возражение направляется и против самого Теодора, пожалуй, более, чем против других, потому что он, как Вам известно, смотрит на вторые причины как на случайные.

Ф и л а р е т. Если бы даже эти действия производились Богом, то во всяком случае модификации, которые приписываются душам и которые мы сами ощущаем в своей душе, не могут быть модификациями Бога. По поводу этих действий скажу еще и то, что нельзя отрицать у нас самих наших внутренних актов и их достаточно для нашей настоящей цели, так как материя, будучи лишь пассивной, на них неспособна. Но предположение, будто все внешние действия производятся одним Богом, ведет к чудесам и даже к чудесам неразумным, мало достойным Божественной мудрости. Если вымышлять такие предположения, которые могут сделаться возможными лишь при посредстве чудесного всемогущества Божьего, то с одинаковым правом можно будет утверждать, что я один на свете, а Бог производит в моей душе все явления, как будто бы вне меня существовали другие предметы, хотя их нет на самом деле. Однако если бы мое настоящее рассуждение, доказывающее отличие души от материи, поскольку оно основано на внешних действиях, или на динамике, было справедливо лишь при том предположении, что в обычном течении природы все вещи производятся естественными силами, так что действие Божие ограничивается только их сохранением, то и этого во всяком случае было бы достаточно для доказательства или различия души и тела, или существования Божества.

Мы могли бы идти далее и яснее показать, как динамика подтверждает то и другое из этих важных положений, но это потребовало бы слишком долгого расследования, а в него не следует теперь вдаваться.

А р и с т. Мы поговорим об этом более обстоятельно в другой раз, когда Вам будет удобно. Но я нахожу, что уже много будет сделано, если людям неверующим нельзя будет возражать против того, что Вы говорили в пользу бессмертия душ, не прибегая к Богу, т. е. к тому, чего они более всего избегают. А раз они согласятся признать существование Бога, т. е. Духа бесконечно могущественного и мудрого, то отсюда нетрудно будет вывести заключение, что им созданы еще конечные духи, бестелесные, как он сам,

и далее, что было бы несовместно с его справедливостью, если бы наши души погибали вместе с телом.

Ф и л а р е т. Есть веские основания сомневаться в том, что Бог создал нечто иное, кроме монад, т. е. непротяженных субстанций, и что тела не что иное, как феномены, проистекающие из этих субстанций. Мой друг, мнение которого я Вам сообщил, ясно показывает, что он склонен думать именно таким образом; он все сводит к монадам, т. е. простым субстанциям, их модификациям и феноменам, из них проистекающим; реальность этих последних обозначается связанностью, которая отличает их от сновидений. Я уже коснулся кое-чего, но теперь пора послушать продолжение доказательств Вашего прекрасного Теодора.

А р и с т. Установив раздельность души и тела как основание главнейших догматов философии и даже бессмертия души, он обратил мое внимание на идеи, которые душа сознает, и утверждает, что эти идеи — реальности. Он идет дальше: по его мнению, эти идеи имеют вечное и необходимое существование и образуют архетип видимого мира, тогда как вещи, по нашему мнению вне нас находящиеся, по большей части воображаемы и всегда преходящи. Он даже приводил мне следующее доказательство. Предположим, что Бог уничтожил все сотворенное им, за исключением Вас и меня; предположим далее, что Бог представляет нашему духу те же самые идеи, которые представляются последнему в присутствии предметов; мы увидим те же красоты, что и теперь; значит, красоты, созерцаемые нами, не материального свойства, а умопостигаемые красоты.

Ф и л а р е т. Я вполне согласен с тем, что материальные вещи не являются непосредственным объектом наших восприятий; но в доказательстве и способе объяснения, которые Вы приводите, я все-таки нахожу некоторое затруднение, и их следовало бы несколько лучше развить.

То условное предложение, которое составляет большую посылку доказательства Теодора, разве представляет из себя достоверный вывод? «Если в случае уничтожения внешних вещей мы видим все в умопостигаемом мире, то, значит, в нем же мы видим все и теперь». «Верен ли этот вывод?» — спрашиваю я. Разве не может наш теперешний, обычный способ восприятия отличаться от этого необычного способа? Меньшая посылка гласит: «Но в случае уничтожения мы видим все в мире умопостигаемом». Но и эта меньшая посылка для многих покажется сомнительной.

Противник, признающий влияние тела на душу, возразит, что Бог в случае уничтожения тел восполнит их недостаток и произведет в наших душах то, что в них обычно производят тела, причем для этого не будет никакой надобности в вечных идеях или в умопостигаемом мире. И если бы все происходило в нас в обычных случаях так же, как в случае уничтожения тел, т. е. если допустить, что внутренние феномены в нас производим мы сами (как думаю я) или Бог (как думает Теодор), причем тело не имеет на нас никакого влияния, то какая же здесь надобность во внешних идеях? Разве не достаточно признать, что эти феномены просто-напросто новые преходящие модификации нашей души?

А р и с т. Я не помню, доказал ли мне Теодор вообще, что идеи, созерцаемые нами, суть вечные реальности. Он доказывал мне это, в частности, по отношению к идее пространства, но это предрасполагает уже и в пользу идей других вещей, которые по большей части содержат в себе пространство. Он очень хорошо опроверг доводы, которые я ему противополагал. На мои возражения, что земля оказывает мне сопротивление и она есть нечто плотное, он отвечал, что это сопротивление может быть воображаемым, подобно тому как это бывает в живом сновидении, тогда как идеи нас не обманывают. Точно так же он весьма кстати обратил мое внимание на то, что если сопротивление есть признак реальности, то ведь сопротивление есть и в идеях, когда, например, мы желаем приписать им то, чего они не допускают. Словом, как я уже сказал, он доказал мне, что идея пространства необходима, вечна, неизменяема и тождественна для всех умов.

Ф и л а р е т. Я уже согласился с Вами, что существуют вечные истины, но не всякий согласится с тем, что существуют вечные реальности, которые представляются нашей душе, когда она взирает на эти истины. Достаточно признать, что в данном случае наши мысли имеют отношение к мыслям Бога; только в нем одном эти вечные истины реализованы.

А р и с т. Тем не менее вот доводы, которые приводил Теодор для подтверждения своего положения. С идеей пространства мы имеем идею бесконечного; но идея бесконечного бесконечна, а нечто бесконечное не может быть модификацией нашей души, которая бесконечна; значит, среди идей, созерцаемых нами, находятся такие, которые не являются модификациями нашей души.

Ф и л а р е т. Это, по-моему, очень важное доказательство, его сто́ит получше развить. Я согласен с тем, что в нас находится идея бесконечного по совершенству; для этого сто́ит только представить абсолютное, оставляя в стороне ограничения. И мы воспринимаем это абсолютное, так как мы ему причастны в той степени, как причастны совершенству. Однако есть основание сомневаться, имеем ли мы идею бесконечного целого (un tout infini) или идею бесконечного, составленного из частей (d'un infini composé de parties), ибо составное не может быть абсолютным. Могут сказать, что хотя мы прекрасно понимаем, например, что всякая прямая может быть продолжена или что всегда можно найти прямую, которая будет больше данной прямой, но что мы не имеем идеи о прямой бесконечной или такой, которая была бы больше всякой данной прямой.

А р и с т. Теодор думает, что наша идея протяжения бесконечна, но наша мысль о нем — модификация нашей души — не бесконечна.

Ф и л а р е т. Но как доказать, что нам нужно еще что-то помимо наших мыслей и их объектов в нас? Что для образования конечной мысли нам необходима в качестве объекта бесконечная идея, существующая в Боге? И если есть надобность в идеях, отличных от мыслей, то не достаточно ли, чтобы эти идеи были пропорциональны мыслям? Ведь будут указывать на то, что у нас нет и средств осознать подобные идеи.

А р и с т. А вот средство, которое мне представил Теодор. Дух наш не видит бесконечного, если понимать это выражение в смысле полного и соразмерного постижения мыслью. Тем не менее недостаточно только не видеть конца в бесконечном, ибо в этом случае дух человеческий мог бы надеяться найти его; напротив, он ясно понимает, что, этого конца и нет. Подобно этому, геометры видят, что, продолжая деление сколько угодно, никогда нельзя найти такой части стороны квадрата, как ни будь она мала, которая могла бы быть какой-нибудь частью диагонали, или точно измерять ее. Точно так же геометры видят асимптоты гиперболы, которые, как они знают, не могут с нею встретиться, хотя и приближаются к ней бесконечно.

Ф и л а р е т. Этот способ познавать бесконечное верен и неоспорим; он доказывает также, что предметы не имеют границ. Но хотя мы можем заключить отсюда, что нет последнего целого конечного, из этого не следует еще, чтобы мы видели бесконечное целое. Нет бесконечной прямой, но всякая прямая всегда может быть продолжена, и ее всегда может превзойти другая большая прямая. Значит, частный пример пространства нисколько не доказывает, чтобы нам было необходимо присутствие каких-то пребывающих идей, отличных от преходящих модификаций нашей души; для этого достаточно, кажется, наших мыслей.

А р и с т. Я не самого себя вижу, когда вижу пространство, фигуры; значит, я вижу нечто вне меня находящееся.

Ф и л а р е т. А почему бы я не мог видеть их в самом себе? Правда, я вижу их возможность, даже тогда, когда не сознаю их действительного существования, и эти возможности, даже когда мы их не видим, существуют всегда как вечные истины возможных вещей, реальность которых должна иметь основание в чем-нибудь актуальном, т. е. в Боге. Но вопрос в том, имеем ли мы основание говорить, что видим их в Боге.

Впрочем, я во многом одобряю прекрасные мысли Теодора и думаю, что можно будет следующим образом оправдать его учение по настоящему вопросу, хотя оно и кажется парадоксальным тем людям, которые не могут возвыситься духом над чувственным. Я убежден, что для души единственный внешний непосредственный объект — это Бог, так как один он, находясь вне души, непосредственно действует на нее. И мысли наши и все, что находится в нас, поскольку заключает в себе какое-нибудь совершенство, беспрерывно производится его постоянной деятельностью. Таким образом, поскольку мы принимаем наши конечные совершенства от его бесконечных совершенств, мы получаем от него непосредственное воздействие. Этим способом дух наш подвергается непосредственному воздействию находящихся в Боге вечных идей, когда наш дух имеет мысли, к ним относящиеся и им причастные. В этом смысле мы можем сказать, что наш дух видит все в Боге.

А р и с т. Надеюсь, что Ваши возражения и Ваши разъяснения нисколько не будут неприятны Теодору, напротив, его порадуют: ведь он любит обмениваться мыслями. Передав ему наш разговор, я дал ему случай развернуть перед нами еще больше свои мысли и знания. Я даже льщу себя надеждой оказать вам обоим услугу, познакомив вас друг с другом. Выиграю от этого больше всего я сам.

НАЧАЛА ПРИРОДЫ И БЛАГОДАТИ, ОСНОВАННЫЕ НА РАЗУМЕ

1. *Субстанция* есть существо, способное к действию. Она может быть простой или сложной. *Простая субстанция* — это такая, которая не имеет частей. Субстанция *сложная* есть собрание субстанций простых, или *монад. Монада* — слово греческое, обозначающее единицу, или то, что едино. Субстанции сложные, или тела, суть множества; субстанции простые, жизни, души, духи суть единицы. Простые субстанции необходимо должны быть повсюду, ибо без субстанций простых не было бы и сложных; и, следовательно, вся природа полна жизни.

2. Монады, не имея частей, не могут подлежать ни образованию, ни разрушению. Естественным образом они не могут ни возникать, ни уничтожаться и, следовательно, имеют такую же длительность, как и универсум, подлежащий изменению, но никоим образом не разрушению. Они не могут иметь фигур, иначе они должны были бы иметь части. Поэтому монада сама по себе в данный момент может отличаться от другой монады только внутренними качествами и действиями, которые не могут быть ничем иным, как ее *восприятиями*, или перцепциями (perceptions) (т. е. представлениями (representations) в простом сложного или внешнего), и ее *стремлениями* (appetitions) (т. е. влечениями от одного представления к другому), составляющими принципы изменений. Простота субстанции не препятствует множественности модификаций, которые должны совместно существовать в той же самой простой субстанции и состоять в разнообразии отношений к внешним вещам. Точно так же в центре, или точке, как она ни проста, находится бесконечное множество углов, образованных линиями, в ней встречающимися.

3. В природе все наполнено. Существуют субстанции простые, действительно отделенные друг от друга своими действиями и беспрерывно изменяющие свои отношения. Всякая простая субстанция, или особая монада, являющаяся ее центром и принципом единства сложной субстанции (например, животного), окружена массой, состоящей из

бесконечного множества других монад, образующих собственное тело такой центральной монады; сообразно изменениям этого тела она представляет как бы некоторого рода центр вещи, находящейся вне ее. Это тело бывает органическим, когда оно образует некоторого рода естественный автомат или естественную машину — машину не только в целом, но и в мельчайших своих частях, какие только можно заметить. И так как вследствие полноты универсума все находится друг с другом в связи и всякое тело более или менее, смотря по расстоянию, действует на всякое другое тело и в свою очередь подвергается воздействию со стороны последнего, то отсюда вытекает, что всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум. Восприятия в монаде рождаются одни из других по закону стремлений, или конечных *причин добра и зла*, состоящих в заметных восприятиях, упорядоченных или неупорядоченных; с другой стороны, изменения тел и внешние явления возникают одни из других по законам причин действующих, т. е. по законам движений. Таким образом, существует совершенная гармония между восприятиями монады и движениями тел, изначала предустановленная между системой причин действующих и системой причин конечных. В этом и состоит согласие и физическая связь души и тела, причем одно не может изменять законов другого.

4. Всякая монада в соединении с особым телом образует живую субстанцию. Таким образом, не только повсюду есть жизнь, связанная с членами и органами, но и существует бесконечное множество ступеней монад, из которых одни более или менее господствуют над другими. Если же монада имеет органы, таким образом приспособленные, что посредством их достигается в получаемых ими впечатлениях — а следовательно, и восприятиях, эти впечатления воспроизводящих,— бóльшая отчетливость и раздельность (так, например, если благодаря известной фигуре влаги глаза лучи света концентрируются и действуют с большей силой), то это может повести к возникновению *чувства*, т. е. восприятия, сопровождаемого *памятью*,— восприятия, отголосок которого сохраняется на долгое время и при случае может быть снова услышан. Такое живое существо называется животным, а его монада — *душой*. Если же таковая душа возвышается до *разума*, она представляет

собой уже нечто высшее и ее ставят в ряд духов, как это будет сейчас объяснено.

Животные, правда, находятся по временам в состоянии простых живых существ, а их души — в состоянии простых монад, именно когда их восприятия недостаточно раздельны, чтобы их можно было сохранить в памяти, как это бывает в глубоком сне без сновидений или во время обморока. Но восприятия, ставшие совершенно смутными, должны у животных по причинам, которые я скоро укажу (§ 12), снова развиться. Таким образом, следует делать различие между *восприятием-перцепцией*, которое есть внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи, и *апперцепцией-сознанием*, или рефлективным познанием этого внутреннего состояния, каковое дано не всем душам, да и у одной и той же души бывает не всегда. Картезианцы делали ошибку, упуская это различие и считая за ничто те восприятия, которые не осознаются, подобно тому как обыкновенно считают за ничто тела, не поддающиеся чувству. Это-то и заставило картезианцев признавать монадами только духов, отрицать душу у животных, а тем более иные *начала жизни*. И как, с одной стороны, они шли слишком вразрез с общим людским мнением, отрицая чувство у животных, так, с другой стороны, они слишком приноравливались к предрассудкам толпы, отождествляя состояние *продолжительного бесчувствия*, происходящее вследствие сильного смешения восприятий, со смертью в собственном смысле, где прекращались бы всякие восприятия. Это дало опору ни на чем не основанному взгляду касательно уничтожения некоторых душ и вредному учению некоторых мнимых умников, оспаривавших бессмертие нашей души.

5. В восприятиях животных существует связь, имеющая некоторое сходство с разумом; но она основывается только на памяти о фактах или действиях, а вовсе не на познании *причин*. Так, собака убегает от палки, которой ее били, вследствие того, что память воспроизводит ей боль, причиненную этой палкой. И люди, когда они основываются только на опыте, т. е. в трех четвертях своих действий, поступают так же, как животные. Например, люди ожидают, что завтра будет день, на том основании, что постоянно испытывали это. Только астроном предвидит это разумом; да и его предсказание в конце концов не сбудется, когда исчезнет причина дня, никоим образом не вечная. Напротив, настоящее рассуждение основывается на истинах необходимых или вечных, каковы истины логики, чисел, геометрии, образующие несомненную связь идей и непреложные выводы. Твари, у которых таких выводов вовсе не замечается, называются животными; те же, кто знает эти необходимые истины, и есть именно те, кому дают название *животных разумных*, и их души называются *духами*. Эти души способны к рефлективным актам и разумению того, чему дают названия «я», «субстанция», «душа», «дух» — одним словом, к разумению вещей и истин нематериальных. Это-то и делает нас способными к наукам и доказательным знаниям.

6. Исследования новейшего времени нам показали (да это согласно и с разумом), что живые существа, органы которых нам известны, т. е. растения и животные, возникают не из гниения или из хаоса, как это думали древние, но из *предобразованного* семени, следовательно, путем превращения ранее существовавших живых существ. В семени взрослых животных находятся маленькие животные, которые через посредство зачатия принимают новую оболочку, ими усвояемую и дающую им возможность питаться и расти, дабы вступить со временем на арену более широкую и способствовать продлению рода взрослого животного. Несомненно, души семенных человеческих животных лишены разума и получают его только тогда, когда зачатие наделяет этих животных человеческой природой. И как животные вообще не возникают всецело при зачатии и *рождении*, так же точно они и не уничтожаются всецело в том, что мы называем *смертью*: разум требует, чтобы то, что естественным образом не начинается, и не кончалось в порядке природы. Таким образом, оставляя свою личину, свою оболочку, животные только возвращаются на арену более узкую, где, однако, они могут быть так же заметны и так же упорядочены, как и на арене более широкой. И то, что мы сейчас сказали о больших животных, имеет место и по отношению к рождению и смерти самих семенных животных, т. е. они вырастают из семенных животных еще более мелких, в сравнении с которыми они могут считаться большими: в природе все идет в бесконечность.

Таким образом, не только души, но и животные не подлежат ни происхождению, ни исчезновению; они только развиваются, свертываются, надевают новую одежду, сбрасывают ее, превращаются; души никогда не покидают своего тела и не переходят из одного тела в другое, для них совершенно новое.

Итак, нет *метемпсихоза*, но есть *метаморфоза*; животные переменяют, приобретают и оставляют только свои части; это совершается мало-помалу нечувствительными небольшими частицами, но постепенно в питании и одним разом, заметным образом, но редко — в зачатии и смерти, заставляющих приобретать или терять все сразу.

7. До сих пор я говорил просто как *физик*; теперь нам следует подняться на высоту *метафизики*, пользуясь *великим принципом*, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: *ничего не делается без достаточного основания*, т. е. не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе.

Раз такое начало допущено, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: *почему существует нечто, а не ничто*, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто? Далее, если предположить, что вещи должны существовать, то должна быть возможность указать, *почему они должны существовать так*, а не иначе.

8. Такое достаточное основание существования универсума не может находиться в ряде вещей случайных, т. е. в ряде тел и их представлений в душах, ибо материя сама по себе безразлична к движению и покою, к тому или иному движению, и потому в ней нельзя найти основания движения, а тем более определенного движения. И хотя движение, теперь существующее в материи, вытекает из предшествовавшего, а то в свою очередь из предшествовавшего, таким путем можно идти как угодно далеко и все же ни на шаг не подвинуться вперед, ибо вопрос остается все тем же. Таким образом, достаточное основание, которое в свою очередь не нуждалось бы в другом основании, должно находиться вне этого ряда вещей случайных и заключаться в субстанции, которая составляет причину этого ряда или есть необходимое существо, само в себе носящее основание своего бытия; в противном случае нет никакого другого достаточного основания, на котором можно было бы остановиться. Такая последняя причина вещей называется *Богом*.

9. Эта простая первоначальная субстанция должна вмещать в себе в превосходной степени те совершенства, которые содержатся в субстанциях производных, представляющих собой ее действия. Таким образом, она должна

обладать могуществом, всезнанием и высочайшей благостью. А так как *справедливость*, говоря вообще, есть не что иное, как благость, сообразная с мудростью, то в Боге должна быть и высочайшая справедливость. То основание, в силу которого вещи существуют через Бога, делает их зависимыми от Бога в их существовании и деятельности; они непрестанно получают от него все то, что позволяет им иметь какое-либо совершенство; несовершенство же, за ними остающееся, проистекает из существенной и исконной ограниченности всего тварного.

10. Из высочайшего совершенства Бога следует, что при творении универсума он избрал план наилучший, соединяющий в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком. Наиболее экономичным образом распорядился он местом, пространством, временем; при помощи наипростейших средств он произвел наибольшие действия — наибольшее могущество, наибольшее знание, наибольшее счастье и наибольшую благость в творениях, какие только доступны универсуму. Ибо так как все возможности в разумении Бога по мере своих совершенств стремятся к осуществлению, то результатом всех этих стремлений должен быть наиболее совершенный действительный мир, какой только возможен. Иначе невозможно было бы указать основания, почему вещи сотворены именно так, а не иначе.

11. Высочайшая мудрость Божия заставила его в особенности избрать *законы движения* наиболее пригодные и наиболее соответствующие абстрактным, или метафизическим, основаниям. По этим законам всегда сохраняется одно и то же количество силы общей и абсолютной, или действия, одно и то же количество силы относительной, или противодействия, наконец, одно и то же количество силы направляющей. Мало того, действие всегда равно противодействию, и полный эффект действия всегда эквивалентен его полной причине. И изумительно то, что путем рассмотрения одних только *действующих причин* или материи невозможно было бы указать основания для этих законов движения, открытых в наше время и часть которых была открыта мною самим. Я нашел, что здесь необходимо прибегнуть к *причинам конечным* и что эти законы зависят вовсе не от *принципа необходимости*, как истины логические, арифметические и геометрические, а от *принципа соответствия*, т. е. от выбора, руководимого мудростью. Для тех, кто способен глубоко вникать в вещи, это

составляет одно из самых сильных и наиболее убедительных доказательств бытия Божия.

12. Из совершенства Всевышнего Творца следует далее, что не только мировой порядок в целом совершеннейший, насколько это возможно, но и всякое живое зеркало, отражающее универсум со своей точки зрения, т. е. всякая *монада,* всякий субстанциальный центр должен иметь свои восприятия и свои стремления упорядоченными наилучшим образом, насколько только это совместимо со всем прочим. Отсюда следует далее, что *души,* т. е. монады наиболее господствующие, или, лучше сказать, сами животные, неизбежно должны пробуждаться из того состояния усыпления, в которое их может повергнуть смерть или какая-либо другая случайность.

13. Ибо в вещах все раз и навсегда приведено в такой порядок и соответствие, какие только возможны, так как высочайшая мудрость и благость могут действовать только в совершенной гармонии. Настоящее чревато будущим; будущее можно было бы прочесть в прошедшем, отдаленное выражается в ближайшем. Красоту вселенной можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее тайники, заметно проявляющиеся только со временем. Но так как всякое отчетливое восприятие души обнимает бесконечное множество смутных восприятий, заключающих в себе весь универсум, то сама душа лишь постольку знает вещи, которые она воспринимает, поскольку она имеет восприятия отчетливые и ясные, и ее совершенство находится в соответствии с последними.

Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно. Когда я прогуливаюсь по берегу моря и слышу сильный шум, который оно производит, я слышу отдельные шумы каждой волны, из которых слагается этот общий шум, но не различаю их; так и наши смутные восприятия суть результат впечатлений, производимых на нас всем универсумом. То же самое и в каждой монаде. Один Бог имеет отчетливое познание всего, ибо он источник всему. Очень хорошо было сказано, что Бог — это как бы вездесущий центр, окружности которого нет нигде[1], все для него существует непосредственно, без всякого удаления от центра.

14. Что касается разумных душ, или духов, то в них есть нечто большее, чем в монадах или даже в простых душах. Дух не только зеркало мира творений, но и образ Божества. Дух не только имеет восприятия дел Божиих, но и

сам способен производить нечто им подобное, хотя и в малых размерах. Ибо, не говоря о чудесных видениях снов, в которых мы без труда и даже без всякого желания изобретаем вещи, которые требовали бы долгого размышления в состоянии бодрственном, наша душа обладает творческими способностями также и в произвольных действиях; открывая истины, по которым Бог устроил вещи (pondere, mensura, numero, etc.)[2], она в своей области и в своем малом мире, в котором ей дана возможность действовать, подражает тому, что Бог производит в большом мире.

15. Вот почему все духи, будут ли то духи людей или духи гениев, в силу своего разума и вечных истин вступают в некоторого рода общение с Богом и через это являются членами Града Божия, т. е. всесовершеннейшего государства, образованного и управляемого величайшим и превосходнейшим из монархов, где нет ни вины без возмездия, ни добрых дел без соответствующей награды, где, наконец, столько добродетели и счастья, сколько только возможно; и это не путем расстройства природы, как если бы то, что Бог уготовляет душам, нарушало законы вещественного мира, но путем того же самого естественного порядка вещей, в силу гармонии, на все времена предустановленной между царством природы и царством благодати, гармонии между Богом-строителем и Богом-монархом; в силу этой гармонии сама природа ведет к благодати, а благодать совершенствует природу, ставя ее себе на службу.

16. Таким образом, хотя разум не дает нам постичь подробностей великого будущего, предоставленных откровению, но мы можем быть уверены, по внушению того же самого разума, что вещи устроены так, что превосходят наши желания. Так как Бог есть самая совершенная и самая блаженная из всех субстанций, а следовательно, и наиболее достойная любви, а *чистая истинная любовь* есть состояние, заставляющее обретать радость в совершенствах и счастье того, кого любишь, то эта любовь, когда предметом ее является Бог, должна доставлять нам наибольшую радость, к которой только мы способны.

17. И его легко любить, как должно, если мы его познаем так, как я говорю. Ибо, хотя Бог и не доступен нашим внешним чувствам, это не препятствует ему быть всего более достойным любви и давать нам наибольшую радость. Как часто мы видим, что почести радуют людей, хотя они и не относятся к свойствам, воспринимаемым

внешними чувствами. Мученики и фанатики, хотя бы страсти этих последних и были дурно направлены, показывают, на что способна бывает духовная радость; мало того, сами чувственные удовольствия сводятся к удовольствиям интеллектуальным, лишь смутно познаваемым. Музыка чарует нас, хотя красота ее состоит только в соотношениях чисел и счете ударов и колебаний звучащих тел, повторяющихся через известные промежутки, счете, который мы не замечаем и который, однако, душа наша непрестанно совершает. Того же рода удовольствие, которое глаз находит в пропорциональности; удовольствия, проистекающие из других чувств, можно было бы также свести к чему-либо подобному, хотя мы и не можем объяснить их с такою же определенностью.

18. Можно сказать даже, что уже теперь любовь к Богу дает нам наслаждаться предвкушением будущего блаженства. И хотя эта любовь совершенно бескорыстна, она сама по себе составляет наивысшее для нас добро и благо, если даже в ней этого блага не ищут и, не обращая внимания на производимую ею пользу, имеют в виду лишь удовольствие, ею доставляемое; она заставляет нас вполне уповать на благость нашего Творца и Господа, а это упование дает нам истинное спокойствие духа не так, как у стоиков, насильно вынуждаемых к терпению, но путем настоящего удовлетворения, уверяющего нас и в будущем блаженстве. Но и оставляя в стороне блага настоящего времени, ничто не может быть полезнее для будущего, ибо любовь к Богу исполняет наши надежды и ведет нас на путь высшего блаженства, так как в силу совершенного порядка, установленного в универсуме, все устроено возможно наилучшим образом как по отношению к общему благу, так и по отношению к наивысшему частному благу тех, которые убеждены в этом и находят довольство в правлении Бога, а этого не может не быть у тех, которые умеют любить источник всякого блага.

Правда, наивысшее счастье, каким бы *блаженным созерцанием* или познанием Бога оно ни сопровождалось, никогда не будет полно, ибо Бог в силу своей бесконечности никогда не может быть познан вполне.

Таким образом, наше счастье никогда не будет и не должно состоять в полном удовлетворении, в котором более нечего было бы желать и которое притупило бы наш дух; оно состоит в непрестанном переходе к новым радостям и новым совершенствам.

МОНАДОЛОГИЯ

1. *Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей *.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; ибо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или *агрегат*, простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей.

4. Нечего также бояться и разложения монады, и никак нельзя вообразить себе способа, каким субстанция могла бы естественным путем погибнуть **.

5. По той же причине нельзя представить себе, как может простая субстанция получить начало естественным путем, ибо она не может образоваться путем сложения.

6. Итак, можно сказать, что монады могут произойти или погибнуть сразу (tout d'un coup), т. е. они могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение, тогда как то, что сложно, начинается или кончается по частям.

7. Нет также средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения, так как в ней ничего нельзя переместить и нельзя представить в ней какое-либо внутреннее движение, которое могло бы быть вызываемо, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, как это возможно в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. Монады вовсе не имеют окон, череэ которые что-либо могло

* Теодицея, § 10.
** § 89.

бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанции, как это некогда у схоластиков получалось с чувственными видами. Итак, ни субстанция, ни акциденция не может извне проникнуть в монаду.

8. Однако монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе они не были бы существами. И если бы простые субстанции нисколько не различались друг от друга по своим свойствам, то не было бы средств заметить какое бы то ни было изменение в вещах, потому что все, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей, а монады, не имея свойств, были бы неразличимы одна от другой, тем более что по количеству они ничем не различаются; и, следовательно, если предположить, что все наполнено, то каждое место постоянно получало бы в движении только эквивалент того, что оно до того имело, и одно состояние вещей было бы *неотличимо* от другого.

9. Точно так же каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении.

10. Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие — а следовательно, и сотворенная монада — подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде беспрерывно.

11. Из сейчас сказанного следует, что естественные изменения монад исходят из *внутреннего принципа*, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады *.

12. Но кроме начала изменения необходимо должно существовать *многоразличие* того, что *изменяется*, которое производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций.

13. Это многоразличие должно обнимать многое в едином или простом. Ибо так как естественное изменение совершается постепенно, то кое-что при этом изменяется, а кое-что остается в прежнем положении; и, следовательно, в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет.

* Теодицея. § 396, 400.

14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется *восприятием* (перцепцией), которое нужно отличать от *апперцепции*, или *сознания*, как это будет выяснено в следующем изложении. И здесь картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь духи бывают монадами и что нет вовсе душ животных или других энтелехий; поэтому же они, разделив ходячие мнения, смешали продолжительный обморок со смертью в строгом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в другую сторону умы во мнении о смертности душ.

15. Деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа *стремлением*. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям.

16. Мы в самих себе можем наблюдать множество в простой субстанции, если обратим внимание на то обстоятельство, что наималейшая сознаваемая мысль обнимает разнообразие в ее предмете. Таким образом, все, кто признает душу за простую субстанцию, должны признавать и эту множественность в монаде; и г-ну Бейлю вовсе не следовало бы находить здесь затруднения, как он делает это в своем «Словаре», в статье «Рорарий» [1].

17. Вообще надобно признаться, что и все, что от него зависит, *необъяснимо причинами механическими*, т. е. с помощью фигур и движений. Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие. Итак, именно в простой субстанции, а не в сложной и не в машине нужно искать восприятия. Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, т. е. кроме восприятий и их изменений. И только в них одних

могут состоять все внутренние действия простых субстанций *.

18. Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо они имеют в себе известное совершенство (ἔχουσι το ἐντελές) и в них есть самодовление (αὐτάρκεια), которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами **.

19. Если бы хотели назвать душой все, что имеет *восприятия* и *стремления* в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции, или сотворенные монады, назвать душами; но так как чувство есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, как, например, когда мы падаем в обморок или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений. В этом состоянии душа не отличается заметным образом от простой монады; но так как это состояние непродолжительно и душа освобождается от него, то она есть нечто большее, чем простая монада ***.

21. И отсюда вовсе не следует, чтобы простая субстанция тогда вовсе не имела восприятий. Этого даже и не может быть, именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и существовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество малых восприятий, в которых нет ничего раздельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас появится головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не дозволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние.

22. И так как всякое настоящее состояние простой

* Теод., предисл., § 37.
** § 87.
*** Там же, § 64.

субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим *.

23. И так как, однако, придя в себя из бессознательного состояния, мы *сознаем* наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их, ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения **.

24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

25. Мы видим также, что природа дала животным выдающиеся восприятия путем той заботливости, какую приложила она, снабдив их органами, которые собирают несколько световых лучей или несколько волн воздуха, чтобы их соединением придать им больше силы. Есть нечто сходное и в чувствах обоняния, вкуса и осязания и, быть может, еще в массе других чувств, которые нам неизвестны. И я объясню сейчас, каким образом то, что происходит в душе, представляет то, что совершается в органах.

26. Память дает душам род *связи по последовательности,* которая походит на разум (raison), но которую нужно отличать от него. Именно, как мы видим, животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают боль, которую она им причиняла, и воют или убегают ***.

27. И сильное представление (imagination), поражающее и волнующее их, происходит или от величины, или от множества предшествовавших восприятий. Ибо сильное впечатление часто сразу производит действие долгой *привычки* или множества повторенных умеренных восприятий.

28. Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только памятью, действуют как неразум-

* Теод., § 360.
** § 401—403.
*** § 65.

ные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, обладающим только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками; например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума.

29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или *духом*.

30. Равным образом через познание необходимых истин и через их отвлечения мы возвышаемся до *рефлексивных актов*, которые дают нам мысль о том, что называется «*я*», и усматриваем в себе существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. И эти-то рефлексивные акты доставляют нам главные предметы для наших рассуждений *.

31. Наши рассуждения основываются на *двух великих принципах: принципе противоречия*, в силу которого мы считаем *ложным* то, что скрывает в себе противоречие, и *истинным* то, что противоположно, или противоречит ложному **;

32. И на *принципе достаточного основания*, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны ***.

33. Есть также два рода истин: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных ****.

---

* Предисл., с. 27.
** § 44, 169.
*** § 44, 196.
**** § 170, 174, 189, 280—282, 367.

34. Точно так же и у математиков умозрительные теоремы и практические правила сведены путем анализа к *определениям, аксиомам* и *постулатам*.

35. И наконец, есть *простые идеи*, определения которых дать невозможно; есть также аксиомы и постулаты, или, одним словом, *первоначальные принципы*, которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются. Это тождественные положения, противоположные которым заключает в себе явное противоречие.

36. Но *достаточное основание* должно быть также и в *истинах случайных*, или в *истинах факта*, т. е. в ряде вещей, рассеянных в мире творений, где разложение на частные основания могло бы идти до беспредельного многоразличия и подробностей по причине безмерного разнообразия вещей в природе и разделенности тел до бесконечности. Бесконечное множество фигур и движений настоящих и прошедших входит в действующую причину настоящего процесса моего писания, и бесконечное множество слабых склонностей и расположение их в моей душе — настоящих и прошедших — входит в его причину конечную *.

37. И так как все это *многоразличие* скрывает в себе только другие случайности, предшествующие или еще более сложные и многоразличные, из которых каждая, чтобы найти основание для нее, требует такого же анализа, то мы не подвинемся в этом отношении дальше, а следовательно, достаточное, или последнее, основание должно стоять вне цепи, или ряда, этого многоразличия случайных вещей, как бы ни был ряд бесконечен.

38. Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многоразличие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом **.

39. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то *существует только один Бог, и этого Бога достаточно*.

40. Отсюда можно заключить, что эта высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее, и так как она есть простое следствие возможного бытия, должна быть

---

* § 36—37, 44, 45, 49, 52, 121—122, 337, 340—344.
** § 7.

непричастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно.

41. Отсюда видно, что Бог абсолютно совершенен, так как *совершенство* есть не что иное, как величина положительной реальности, взятой в строгом смысле, без тех пределов, или границ, которые заключаются в вещах, ею обладающих. И там, где нет никаких границ, т. е. в Боге, совершенство абсолютно бесконечно *.

42. Отсюда вытекает также, что творения имеют свои совершенства от воздействия Бога, но что несовершенства свои они имеют от своей собственной природы, которая не способна быть без границ. Ибо именно этим они и отличаются от Бога **. Это *первоначальное несовершенство* творений заметно в *естественной* инерции тел [2].

43. Истинно также и то, что в Боге заключается источник не только существований, но также и сущностей, поскольку они реальны, или источник всего, что есть реального в возможности. И это потому, что разумение Бога есть область вечных истин, или идей, от которых эти истины зависят, и без него не было бы не только ничего существующего, но даже и ничего возможного ***.

44. Если, однако, есть какая-нибудь реальность в сущностях, или возможностях, или, иначе, в вечных истинах, то эта реальность необходимо должна быть основана на чем-нибудь существующем и действительном и, следовательно, на существовании необходимого Существа, сущность которого заключает в себе существование или которому достаточно быть возможным, чтобы быть действительным ****.

45. Таким образом, один только Бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что он необходимо существует, если только он возможен. И как бы ничто не может препятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких пределов, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия, то одного только этого достаточно уже, чтобы познать существование Бога *априори*. Мы доказали это также реальностью вечных истин. Но мы только что доказали то же самое и *апостериори*, так как существуют случайные существа, которые могут иметь свое последнее, или достаточное, основание

* Теод., § 22. Предисл., с. 27.
** § 20, 27—31, 153, 167, 377 и сл.
*** § 20.
**** Теод. § 184, 189, 335.

только в необходимом существе, имеющем в себе самом основание своего существования.

46. Однако отнюдь не следует воображать вместе с некоторыми, будто вечные истины, завися от Бога, произвольны и зависят от его воли, как, по-видимому, полагал Декарт и после него г-н Пуаре. Это справедливо только для случайных истин, начало которых состоит в соответствии (целесообразности) или в выборе наилучшего, тогда как необходимые истины зависят только от его разумения и составляют внутренний объект последнего *.

47. Таким образом, один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из беспрерывных, от момента до момента, излучений (fulgurations) Божества, ограниченных воспринимающей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченною **.

48. В Боге заключается *могущество*, которое есть источник всего, потом *знание*, которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, *воля*, которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего. И это соответствует тому, что в сотворенных монадах составляет субъект, или основание, способность восприятия и способность стремления. Но в Боге эти атрибуты безусловно бесконечны или совершенны, а в монадах сотворенных, или в энтелехиях (perfectihabies), как перевел это слово Ермолай Варвар [3], — это лишь подражания в той мере, в какой монады имеют совершенства ***.

49. Сотворенное называется *действующим*, поскольку оно имеет совершенства, и *страдающим*, поскольку оно имеет несовершенства. Таким образом, монаде приписывают *действие*, поскольку она имеет отчетливые восприятия, и *страдание*, поскольку она имеет смутные восприятия ****.

50. Творение бывает более совершенным, чем другое, поскольку в нем находится то, что служит к объяснению априори того, что происходит в другом творении, и поэтому говорят, что оно действует на другое творение.

51. Но в простых субстанциях бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происхо-

* § 180, 184—185, 335, 351, 380.
** § 382—391, 395, 398.
*** § 7, 149—150, 87.
**** § 32, 66, 386.

дить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее. Ибо, так как одна сотворенная монада и не может иметь физического влияния на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна монада может находиться от другой в зависимости *.

52. И вот почему действия и страдания между творениями взаимны. Ибо Бог, сравнивая две простые субстанции, находит в каждой из них основания, побуждающие его приспособлять одну к другой; и, следовательно, то, что в известном отношении деятельно, с другой точки зрения — страдательно: оно *деятельно* постольку, поскольку то, что познается в нем отчетливо, служит к объяснению причин того, что происходит в другом, и оно же *страдательно*, поскольку причина того, что происходит в нем самом, находится в том, что отчетливо познается в другом **.

53. А так как в идеях Бога есть бесконечное множество возможных универсумов, из которых осуществиться может лишь один, то необходимо достаточное основание для выбора, которое определяет Бог скорее к одному, чем к другому ***.

54. Эта причина может лежать только в *соответственности* или в степенях совершенства, какое содержат в себе эти миры (Mundes), ибо каждый возможный мир имеет право требовать для себя существования по мере совершенства, которое он заключает в себе ****.

55. В этом и заключается причина существования наилучшего: мудрость в Боге познает его, благость избирает и могущество производит *****.

56. А вследствие такой *связи*, или приспособленности (accommodement), всех сотворенных вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума ******.

57. И как один и тот же город, если смотреть на него

* § 9, 54, § 65—66, 201.

** § 66.

*** § 8, 10, 44, 173, 196 и сл., 225, 414—416.

**** § 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 и сл., 354. *В первой копии Лейбниц добавил:* «Итак, нет ничего полностью произвольного».

***** § 8, 78, 84, 119, 204, 206, 208.

****** § 130, 360.

с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады *.

58. Таково средство достигнуть такого разнообразия, какое возможно, но с наибольшим порядком, какой лишь возможен, т. е. таково средство достигнуть такого совершенства, какое возможно **.

59. И только эта гипотеза (которую я осмелюсь назвать доказанной) возвышает, как подобает, величие Бога. Это признал и г-н Бейль, сделав в своем «Словаре» (статья «Рорарий») несколько возражений против моей гипотезы, в которых он склонен даже думать, будто я приписываю Богу слишком многое и более, чем возможно. Но он не мог представить ни одного основания, почему бы была невозможна эта всеобщая гармония, в силу которой всякая субстанция точно выражает все другие субстанции путем отношений, какие она имеет к ним.

60. Сверх того, в том, что я сказал, ясны *априорные* основания, почему вещи не могли бы быть иными. Ведь Бог, приводя в порядок все, обратил внимание на каждую часть и в особенности на каждую монаду. А представляющую природу монады ничто не может ограничить так, чтобы она представляла только одну часть вещей; правда, по отношению ко всему разнообразию и ко всем подробностям универсума это представление бывает лишь смутным и отчетливым может быть только по отношению к небольшой части вещей, именно к таким, которые или наиболее близки к каждой монаде, или наиболее велики в сравнении с нею; в противном случае всякая монада была бы божеством. Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады. Они все смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчетливости в восприятиях.

61. И сложные субстанции в этом отношении соответствуют простым. Ибо так как все наполнено (что делает всю материю связною) и в наполненном пространстве всякое движение производит некоторое действие на удаленные

* § 147.

** § 120, 124, 241 и сл., 214, 243, 275.

тела по мере их отдаления, так что каждое тело не только подвергается влиянию тех тел, которые с ним соприкасаются, и чувствует некоторым образом все то, что с последними происходит, но через посредство их испытывает влияние и тех тел, которые соприкасаются с первыми, касающимися его непосредственно, то отсюда следует, что подобное сообщение происходит на каком угодно расстоянии. И следовательно, всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме, так что тот, кто видит, мог бы в каждом теле прочесть, что совершается повсюду, и даже то, что совершилось или еще совершится, замечая в настоящем то, что удалено по времени и месту; все дышит взаимным согласием, как говорил Гиппократ.

Но душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может с одного раза раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность.

62. Таким образом, хотя каждая сотворенная монада представляет весь универсум, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет; и, как это тело вследствие связности всей материи в наполненном пространстве выражает весь универсум, так и душа представляет весь универсум, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит *.

63. Тело, принадлежащее монаде, которая есть его энтелехия, или душа, образует вместе с энтелехией то, что можно назвать *живым существом,* а вместе с душою — то, что называется *животным.* А это тело живого существа, или животного, бывает всегда органическим; ибо так как всякая монада по-своему есть зеркало универсума, а универсум устроен в совершенном порядке, то необходимо должен быть также порядок и в представляющем, т. е. в восприятии души, и, следовательно, также и в теле, сообразно которому универсум отражается в душе **.

64. Таким образом, всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные, ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части; например, зубец латунного колеса состоит из частей, или

* § 400.
** § 403.

кусков, которые уже не представляют более для нас ничего искусственного и не имеют ничего, что выказывало бы в них машину, в отношении к употреблению, к какому колесо было предназначено. Но машины в природе, т. е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. между искусством божественным и нашим.

65. И творец природы мог применить это божественное и бесконечно чудесное искусство, потому что каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать весь универсум *.

66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ.

67. Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд.

68. И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями в саду, или вода — между рыбами в пруду не есть растение или рыба, но они все-таки опять заключают в себе рыб и растения, хотя в большинстве случаев последние бывают так малы, что неуловимы для наших восприятий.

69. Таким образом, во вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости; почти то же кажется нам в пруду на некотором расстоянии, с которого мы видим перепутанное движение рыб и, так сказать, кишение их, не различая при этом самих рыб **.

70. Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу.

71. Но нельзя вместе с некоторыми плохо понявшими

* Предвар. рассужд. § 70. Теод., § 195.
** Предисл., с. 40, 44.

мою мысль воображать, будто каждая душа имеет массу или часть материи, собственно ей присвоенную, и что она, следовательно, владеет другими низшими живыми существами, обреченными на вечную ей службу. Ведь все тела, подобно рекам, находятся в постоянном течении, и части беспрерывно входят в них и выходят оттуда.

72. Таким образом, душа меняет тело только понемногу и постепенно, так что она никогда не лишается сразу всех своих органов; и часто с животными случаются метаморфозы, но у них никогда не бывает метемпсихозы, или переселения душ. Не бывает ни душ, совершенно *отделенных* от тела, ни бестелесных *гениев*. Один только Бог всецело свободен от тела.

73. Поэтому никогда не бывает также ни полного рождения, ни совершенной смерти, в строгом смысле, состоящей в отдалении души. И то, что мы называем рождениями, представляет собой развития (developpments) и увеличения, а то, что мы зовем смертями, есть свертывания (enveloppments) и уменьшения.

74. Философы были в большом затруднении насчет происхождения форм, энтелехий, или душ; но теперь, когда замечено путем точных исследований, произведенных над растениями, насекомыми и животными, что органические тела в природе никогда не происходят из хаоса или из гниения, но всегда из семян, в которых, без сомнения, имела место некоторая преформация, то отсюда было сделано заключение, что не только органическое тело существовало еще до зачатия, но и душа в этом теле, и, одним словом, само животное и что посредством зачатия это животное было лишь побуждено к большому превращению, чтобы стать животным другого рода. Нечто подобное замечаем мы и там, где нет собственно рождения, например когда черви становятся мухами, а гусеницы — бабочками *.

75. *Животные*, из коих некоторые посредством зачатия возвышаются до степени весьма больших животных, могут быть названы *семенными*. Но те из них, которые остаются в пределах своего рода, т. е. большинство, рождаются, размножаются и гибнут так же, как и большие животные, и только малое число избранных выходит на более обширную арену.

76. Но это было бы только половиной истины. Поэтому я вывел заключение, что если животное естественным

* § 86, 89. Предисл., с. 40 и послед., 90, 187, 188, 403, 86, 397.

образом никогда не начинается, то оно и не погибает естественным же образом, и что не только не будет полного рождения, но не будет также и полного уничтожения, или смерти в строгом смысле слова. И эти положения, добытые *апостериори* и извлеченные из опыта, совершенно согласуются с моими принципами, выведенными выше *априори* *.

77. Итак, можно сказать, что не только неразрушима душа (зеркало неразрушимого универсума), но и самое животное, хотя его машина часто гибнет по частям и покидает или принимает органические одеяния.

78. Эти положения дали мне средство объяснить естественным образом соединение, или, скорее, согласие, души с органическим телом. Душа следует своим собственным законам, тело — также своим, и они сообразуются в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума **.

79. Души действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих), или движений. И оба царства — причин действующих и причин конечных — гармонируют между собой.

80. Декарт признавал, что души не могут давать телам силу, потому что в материи количество силы всегда одно и то же. Однако он думал, что душа может изменять направление тел. Но произошло это оттого, что в его время не знали закона природы, по которому в материи существует, сверх того, сохранение одного и того же направления в целом. Если бы Декарт заметил этот закон, он пришел бы к моей системе предустановленной гармонии ***.

81. По этой системе тела действуют так, как будто бы (предлагая невозможное) вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто бы одно влияет на другое.

82. Что же касается *духов*, или разумных душ, то хотя я нахожу, что в сущности, как мы уже сказали, со всеми живыми существами и животными происходит одно и то же (именно что животное и душа получают начало только вместе с миром и не кончаются наравне с миром), но все-

* § 90.
** Предисл., с. 36, § 340, 352, 353, 358.
*** Предисл., с. 44. Теод. § 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 и сл. § 354.

таки в разумных душах есть та особенность, что их маленькие семенные животные, пока они не представляют собой ничего, кроме этого, обладают только обычными, или ощущающими, душами; но, как только те, которые, так сказать, избраны, путем действительного зачатия достигают степени человеческой природы, их ощущающие души возвышаются до степени разума и до преимуществ духов *.

83. Среди прочих различий, какие существуют между обычными душами и духами, часть которых я уже указал, есть еще следующие: души вообще суть живые зеркала, или отображения универсума творений, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и способны познавать систему вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области — как бы малое божество **.

84. Вследствие этого духи способны вступать в некоторого рода общение с Богом, и он стоит к ним в отношении не только изобретателя к своей машине (каков Бог по отношению к другим творениям), но и в отношении правителя к подданным и даже отца к детям.

85. Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т. е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха ***.

86. Этот Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия (Monarchie Universelle) есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих; в нем и состоит истинная слава Божия, ибо ее не было бы, если бы духи не познали величия Бога и благости его и не поражались им. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, его благость, так как его премудрость, его всемогущество проявляется повсюду.

87. Как выше мы установили совершенную гармонию между двумя естественными царствами: царством причин действующих и царством причин конечных, так и здесь мы должны отметить еще другую гармонию между физическим царством природы и нравственным царством благодати,

* § 91, 397.
** § 147.
*** § 146.

т. е. между Богом, рассматриваемым как устроитель машины универсума, и Богом, рассматриваемым как Монарх божественного Государства Духов *.

88. В силу этой гармонии вещи ведутся к благодати природными путями, и наш земной шар, например, должен быть разрушаем и восстановляем естественными путями в те моменты, когда этого требует правление над духами для кары одних и награды других **.

89. Можно сказать еще, что Бог как зодчий полностью удовлетворяет Бога как законодателя и что, таким образом, грехи должны нести с собою все возмездие в силу порядка природы, в силу самого механического строя вещей, что точно так же добрые деяния будут обретать себе награды механическими по отношению к телам путями, хотя это не может и не должно происходить постоянно сейчас же.

90. Наконец, под этим совершенным правлением не могут оставаться ни добрые дела без награды, ни злые без возмездия, и все должно выходить к благу добрых, т. е. тех, кто в этом великом государстве всем доволен, кто доверяет провидению, исполнив свой долг, и кто любит и, как подобает, подражает Творцу всякого блага, радуясь созерцанию его совершенств, согласно природе истинной чистой любви, в силу которой мы находим удовольствие в блаженстве того существа, которое мы любим. И это понуждает людей мудрых и добродетельных трудиться надо всем, что кажется согласным с божественной волей, предполагаемой или предшествующей, и все-таки быть довольными тем, что на самом деле посылает Бог своей тайной, последующей и решающей волей,— в признании, что если бы мы могли в достаточной мере понять порядок универсума, то мы нашли бы, что он превосходит все пожелания наимудрейших и что нельзя сделать его еще лучше, чем он есть, не только в общем и в целом, но и для нас самих в частности, если только мы в подобающей степени привязаны к Творцу не только как к зодчему и действующей причине нашего бытия, но также и как к нашему владыке и конечной причине, который должен составлять всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье ***.

* § 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247.
** § 18 и сл. § 110, 244, 245, 340.
*** § 134 кон., предисл., с. 27, 28. Теод., § 278.

ПЕРЕПИСКА С КЛАРКОМ

Первое письмо Лейбница, направленное принцессе Уэльской

Ноябрь 1715 года. Выдержка [1]

1. Кажется, что даже естественная религия чрезвычайно теряет свою силу. Многие считают души телесными, другие считают телесным самого Бога.

2. Г-н Локк и его сторонники сомневаются по крайней мере в том, не являются ли души материальными и по своей природе преходящими.

3. Г-н Ньютон говорит, что пространство — это орган, которым Бог пользуется, чтобы воспринимать вещи. Однако если он и нуждается в каком-либо средстве, чтобы их воспринимать, то они не зависят полностью от него и никак не являются его творением.

4. Г-н Ньютон и его сторонники, кроме того, еще придерживаются довольно странного мнения о действии Бога. По их мнению, Бог от времени до времени должен заводить свои часы [2], иначе они перестали бы действовать. У него не было достаточно предусмотрительности, чтобы придать им беспрерывное движение. Эта машина Бога, по их мнению, так несовершенна, что от времени до времени посредством чрезвычайного вмешательства он должен чистить ее и даже исправлять, как часовщик свою работу [3]; и он будет тем более скверным мастером, чем чаще должен будет изменять и исправлять ее. По моему представлению, постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку. И если Бог совершает чудеса, то, как я думаю, для того, чтобы удовлетворить требования не природы, а благодати. Судить об этом иначе означало бы иметь довольно низкое представление о мудрости и всемогуществе Бога.

Первое письмо Кларка

1. То, что в Англии, так же как и в других странах, имеются люди, отрицающие даже естественную религию или искажающие ее в высшей степени, очень верно и весьма достойно сожаления. Но кроме испорченных склонностей людей это следует приписать главным образом ложной философии *материалистов*, которой непосредственно противоречат «Математические начала философии» [1]. Также очень верно и то, что некоторые считают человеческую душу, а другие даже самого Бога телесным существом; эти люди, однако, являются величайшими врагами «Математических начал философии». Эти «Начала», и только они, доказывают, что материя, или тело, суть наиболее мелкая и незначительная часть универсума.

2. То, что г-н Локк сомневался, является ли душа нематериальной или нет, можно только подозревать на основании отдельных мест его сочинений, но в этом вопросе за ним следовали лишь некоторые материалисты, враги «Математических начал философии», мало или ничего не одобряющие в сочинениях г-на Локка, кроме его ошибок.

3. Сэр Исаак Ньютон не говорит ни того, что пространство является *органом*, которым Бог пользуется для восприятия вещей, ни того, что Бог вообще нуждается в каком-нибудь средстве для этого. Он утверждает, напротив, что Бог, как *вездесущий*, воспринимает все вещи, где бы они ни находились в пространстве, своим непосредственным присутствием, без вмешательства или помощи какого-нибудь *органа* или *средства*. Чтобы было понятнее, он иллюстрирует это сравнением, а именно: так же как человеческий дух видит отображения вещей, образующиеся в мозгу посредством органов чувств, как будто они сами суть вещи, в силу своей непосредственной общности с отображениями или образами вещей, так и Бог видит все вещи в силу непосредственной общности, в которой он с ними находится. Ибо он действительно наличествует в самих вещах, в совокупности вещей в универсуме, так же как человеческий дух наличествует во всех образованных в мозгу образах вещей. Сэр Исаак Ньютон рассматривает мозг и органы чувств как средства, с помощью которых формируются эти образы, а не как средства, посредством которых дух видит или воспринимает эти образы, когда они уже возникли. И в универсуме вещи для него не отображения, образующиеся посредством

определенных средств или органов, а реальные вещи, созданные самим Богом и воспринимаемые им во всех местах, где бы они ни находились, без помощи какого-либо средства. Только это и хотел сказать сэр Ньютон своим сравнением, предположив, что бесконечное пространство является, так сказать, *чувствилищем* (sensorium) вездесущего существа [2].

4. Среди людей тот ремесленник справедливо считается самым умелым, произведение которого дольше всех сохраняет свое регулярное движение без дальнейшего вмешательства мастера. Ибо искусство ремесленников-людей состоит только в том, чтобы составлять, регулировать и соединять между собой различные механизмы, принципы движения которых в общем независимы от работника. Таковы весы и пружины и т. п., силы которых не создаются ремесленником, а только регулируются им. Но в отношении к Богу дело обстоит совсем иначе, ибо он не только творит вещи и связывает их друг с другом, но и сам является создателем и постоянным сохранителем их первоначальных сил или движущих сил. Поэтому не будет принижением, а явится истинным прославлением его мастерства, если сказать, что ничего не происходит без его руководства и надсмотра. Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей — как часы без помощи часовщика — без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в *надмировой разум* (Intelligentia Supramundana) фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство. И на том же самом основании, на котором философ может представить себе, что все в мире протекает, начиная с самого начала мироздания, без всякого руководства или участия провидения, скептик станет легко доказывать еще худшее и допустит, что вещи существовали вечно (как существуют и сейчас) без истинного их создания и без первоначального Творца, руководствуясь только тем, что подобные резонеры называют всемудрой и вечной природой. Если бы какой-нибудь король имел королевство, в котором постоянно все происходило бы без его руководства и участия или без его внимания к тому, что там происходит, и без его распоряжений, то оно только по названию было бы его королевством, а на самом деле он ни в коем случае не заслуживал бы титула короля или правителя. И как всех тех, по утверждению которых дела

в земном королевстве могут идти прекрасно без вмешательства короля, можно с основанием заподозрить, что они охотно устранили бы короля совсем, точно таким же образом, о тех, кто утверждает, будто мир не нуждается в непрерывном руководстве и управлении со стороны Бога, можно сказать, что их доктрина направлена на то, чтобы изгнать Бога из мира.

Второе письмо Лейбница в ответ на первое письмо Кларка [1]

1. В письме к принцессе Уэльской, которое Ее Королевское Высочество соблаговолило мне переслать, правильно замечается, что вслед за порочными страстями принципы материалистов во многом способствуют поддержанию неверия; однако добавление о том, что *«Математические начала философии» противоположны принципам материалистов,* является, как я думаю, необоснованным. Напротив, они те же, за исключением того, что материалисты вроде Демокрита, Эпикура и Гоббса ограничиваются только математическими принципами и признают лишь тела, в то время как христианские математики помимо этого еще допускают нематериальные субстанции. Таким образом, не математические принципы в обычном смысле слова, а метафизические надо противопоставить принципам материалистов. Пифагор, Платон, частично также Аристотель приближались к их познанию; я, однако, думаю, что в моей «Теодицее» я хотя и в популярном изложении, но доказательным образом установил их. Великой основой математики является *принцип противоречия, или тождества,* т. е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, А есть А и не может быть не = А. Один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а стало быть, все математические принципы. Но чтобы перейти от математики к физике, требуется еще другой принцип, как я заметил в своей «Теодицее», а именно *принцип необходимости достаточного основания,* гласящий, что ничего не случается без того, чтобы было основание, почему это случается скорее так, а не иначе. Поэтому Архимед, когда он в своей книге о равновесии хотел перейти от математики к физике, был вынужден воспользоваться частным случаем великого принципа достаточного основания. Он допускает, что весы останутся

в покое, если на их обеих чашах все одинаково и если на концах обоих плеч рычага поместить равные тяжести. Ибо в этом случае нет никакого основания для того, чтобы одна сторона весов опустилась скорее, чем другая. Единственно этим принципом, согласно которому требуется достаточное основание для того, чтобы вещи вели себя скорее так, а не иначе, доказываются Божество и все прочие положения метафизики и естественной теологии и даже некоторым образом независимые от математики физические принципы, т. е. динамические, или силовые, принципы.

2. Далее утверждают, что, согласно «Математическим началам...» [2], т. е. согласно философии г-на Ньютона («Математические начала...» ничего не говорят об этом), *материя составляет самую незначительную часть универсума,* ибо г-н Ньютон кроме материи допускает пустое пространство, и, по его мнению, материя занимает лишь очень малую часть пространства. Однако Демокрит и Эпикур утверждали то же самое, немногим отличаясь при этом от г-на Ньютона, и, по их мнению, пожалуй, материи в мире больше, чем по Ньютону. Но в этом, как я думаю, состоит их преимущество, ибо, чем больше материи существует, тем больше у Бога возможностей осуществлять свою мудрость и свое могущество. Именно на этом основании наряду с другими соображениями я придерживаюсь того мнения, что пустого совсем нет.

3. В Приложении к «Оптике» г-на Ньютона специально замечается, что пространство является *чувствилищем Бога* [3]. Однако слово «sensorium» всегда означало орган чувственного восприятия. Пусть он и его друзья высказываются сейчас иначе. Я не возражаю.

4. Считают, что одного присутствия души достаточно для того, чтобы она осознавала все то, что происходит в мозгу. Но это как раз то, что отец Мальбранш и вся картезианская школа отрицают и имеют основание отрицать. Требуются совсем другие условия, нежели одно присутствие, чтобы одна вещь могла представлять то, что происходит в другой вещи. Для этого необходима какая-нибудь объяснимая связь, какой-нибудь способ их взаимного влияния друг на друга или воздействия на них одной общей причины. Пространство, по Ньютону, непосредственно присутствует в теле, которое оно содержит и которое измеряется им; следует ли из этого, что пространство сознает то, что происходит в теле, и что оно запоминает это после того, как тело покинуло его? Далее, из-за неделимости души ее непосредственное присутствие в теле, которое, возможно, было бы мыслимо, ограничивалось бы лишь одной точкой, но как же тогда душа должна была бы сознавать то, что происходит вне этой точки? Я считаю, что первый объяснил, каким образом душа сознает то, что происходит в теле.

5. Причина того, что Бог вездесущ, не только в простом присутствии его, но также в его действии, ибо он сохраняет вещи своей деятельностью, постоянно вновь создающей все доброе и совершенное в них. Но так как ни души не имеют непосредственного влияния на тела, ни тела на души, то их взаимное соответствие не могло бы быть объяснено их простым присутствием.

6. Когда хвалят какую-нибудь машину, то это делают, принимая в действительности во внимание скорее ее действие, чем ее причину. Интересуются не столько способностью мастера, сколько его искусством. Поэтому основание, которое приводят с целью восхваления Бога за то, что он создал свою машину всю целиком, не прибегая для этого к материалу извне, совсем недостаточно. Это лишь уловка, к которой вынуждены прибегать. И причина, которая заставляет предпочитать Бога другому мастеру, заключается не только в том, что он создает все, в то время как мастер должен искать свой материал. Это предпочтение было бы обусловлено единственно могуществом Бога; имеется, однако, другое основание его превосходства, коренящееся в его мудрости. Оно состоит в том, что его машина работает также правильнее и в течение более длительного срока, чем машина любого другого мастера. Тот, кто покупает часы, вовсе не заботится о том, изготовлены ли они полностью одним ремесленником, или последний заказал их части другим мастерам, а сам их только соединил; он заботится, лишь чтобы они шли правильно. Даже если бы ремесленник получил дар создания колес от Бога, то этого было бы недостаточно, если бы он в то же время не получил также дар составлять их надлежащим образом. Точно так же и приведенное здесь основание само по себе никому не будет достаточным для того, чтобы довольствоваться произведениями Бога.

7. Нужно, таким образом, чтобы искусность Бога была не только не ниже искусности работника; она должна бесконечно превосходить ее. Простое творение всего хотя и выражало бы могущество Бога, но оно не было бы до-

статочным доказательством его мудрости. Все утверждающие противное впадают именно в ошибку материалистов и Спинозы, от которой, по их уверению, они хотели бы избавиться; они хотя и признают в первооснове вещей могущество, но недостаточно приписывают ей мудрости.

8. Я не говорю, что телесный мир — это машина или часовой механизм, работающий без *вмешательства* Бога; я достаточно подчеркиваю, что творения нуждаются в беспрерывном его влиянии. Мое утверждение заключается в том, что это часовой механизм, который работает, не нуждаясь в *исправлении* его Богом; в противном случае пришлось бы сказать, что Бог в чем-то изменил свои решения. Бог все предвидел, обо всем заранее позаботился. В его делах господствует предустановленная гармония и красота.

9. Этот взгляд вовсе не исключает признания провидения, или управления Бога, а, наоборот, констатирует его совершенство. Истинное провидение Бога требует совершенного *предвидения;* более того, оно требует также, чтобы он не только все предвидел, но и обеспечил все заранее определенными вспомогательными средствами, иначе ему не хватало бы либо мудрости, чтобы предвидеть событие, либо могущества, чтобы встретить его подготовленным. Он в таком случае походил бы на Бога социниан, который, по словам г-на Жюрье [4], живет от одного дня к другому. Правда, по мнению социниан, Богу не хватает даже способности предвидеть трудности, тогда как, по мнению тех господ, которые заставляют его исправлять его собственное произведение, ему не хватает лишь способности их предотвратить. Но мне кажется, что и это все-таки довольно большой недостаток; он означал бы, что Богу не хватает или могущества, или доброй воли.

10. По-моему, нет оснований упрекать меня за то, что я назвал Бога Надмировым Разумом (Intelligentia Supramundana). Неужели те, кто это отрицает, скажут, что он является Мировым Разумом (Intelligentia Mundana), т. е. что он Мировая Душа? Надеюсь, что нет. Тем не менее пусть остерегаются, как бы они невольно не содействовали такому мнению.

11. Сравнение с королем, в царстве которого все идет без того, чтобы он сам вмешивался в дела, приведено совсем некстати, так как Бог ведь сохраняет все вещи и они без него не могли бы существовать; его царство поэтому существует отнюдь не только номинально. Это как если бы

сказали: королем только по имени является тот, кто воспитал своих подданных так хорошо и так хорошо поддерживает их способности и добрую волю заботой об их существовании, что ему уж никогда не приходится их исправлять.

12. Если, наконец, Бог от времени до времени вынужден исправлять естественные явления, то это должно происходить или сверхъестественным, или естественным путем. Если это происходит сверхъестественным путем, то для объяснения естественных явлений пришлось бы прибегнуть к чуду, что в действительности является приведением предположения к *абсурду.* Ибо с помощью чудес без труда можно обосновать все. Но если это происходит естественным путем, то Бог уже не будет Надмировым Разумом, он включится в природу вещей, т. е. будет Мировой Душой.

Второе письмо Кларка [1]

1. Когда я противопоставлял «Математические начала философии» принципам материалистов, то это означало, что, согласно материалистам, строение универсума возникло исключительно из механических начал материи и движения, необходимости и фатальности, в то время как «Математические начала философии» разъясняют, напротив, что состояние вещей — строение солнца и планет — может возникнуть только по разумной и свободной причине [2]. Что касается названия *«математический»* или *«метафизический»*, то математические принципы, если это считается удобным, можно назвать метафизическими, поскольку из них очевидным образом вытекают метафизические выводы. Конечно, верно, что ничто не существует скорее так, а не иначе, без того, чтобы для этого также не было достаточного основания. Поэтому там, где нет причины, не может быть и действия. Но это достаточное основание часто является не чем иным, как простой волей Бога. Например, если выяснить, почему эта определенная система материи создана в одном определенном месте, а другая — в другом определенном месте, в то время как обратное дало бы тот же самый результат, предполагая, что обе материальные системы (или их элементы) подобны (поскольку каждое место совершенно безразлично всякой материи), то окажется, что для этого не может быть другого основания, кроме простой воли Бога. Если бы последняя ни

в одном случае не могла бы действовать иначе, чем по определенной причине, так же как и весы не могут двигаться без перевешивающего груза, то тогда пришлось бы допустить, что Бог не имеет свободного выбора, и ввести фатальность.

2. Многие из древнегреческих философов, которые восприняли свое учение от финикян и философия которых была испорчена Эпикуром, принимали в качестве общих начал материю и пустоту. Однако они не умели применить эти начала для того, чтобы с помощью математики объяснить явления природы. Как бы ни было мало количество материи, у Бога все-таки оставалось достаточно объектов для проявления своей мудрости и могущества, ведь есть другие объекты, кроме материи, применительно к которым он равным же образом может показать свое могущество и свою мудрость. Таким же путем можно было бы доказать, что должно быть бесконечное число людей или любого другого рода существ, чтобы Бог не нуждался в объектах для упражнения своего могущества и мудрости.

3. Слово «sensorium», собственно, означает не орган, а место ощущения. Глаз, ухо и т. д. суть органы, а не сенсории. Кроме того, сэр Исаак Ньютон не говорит, что пространство есть *чувствилище* (sensory), он говорит лишь, что оно только по подобию таково, *как если бы оно было чувствилищем,* и т. д.

4. Присутствие души никогда не рассматривали как достаточное, а только как необходимое условие восприятия. Не присутствуя внутренне в образах воспринятых вещей, душа никак не могла бы воспринимать их; но простое присутствие недостаточно, если бы душа не была также живой субстанцией. Неживая субстанция ничего не воспринимает, даже если присутствует. Но и живая субстанция может воспринимать что-то только там, где она присутствует: или в самих вещах, подобно вездесущему Богу во вселенной, или в образах вещей, подобно человеческой душе в своем *сенсориуме.* Ничто не может ни действовать, ни испытывать воздействие там, где оно не присутствует, так же как оно не может быть там, где оно не находится. То, что душа неделима, не доказывает еще, что она присутствует только в одной точке. Пространство конечное, как и бесконечное, совсем неделимо, даже мысленно [3], ибо представить себе, что его части отделены друг от друга,— это значит допустить, что они отделены от себя; однако пространство не есть простая точка.

5. Бог постигает вещи, конечно, не своим непосредственным присутствием, даже не своим воздействием на них, а тем, что он является живым и разумным, а также вездесущим существом. Таким же образом душа — внутри своей узкой сферы действия — не просто своим присутствием, а в силу того, что она является живой субстанцией, воспринимает те образы, в которых она внутренне присутствует и которые она не могла бы воспринимать, если бы в них не присутствовала.

6 и 7. Конечно, превосходство Божественного творения состоит не только в том, что оно свидетельствует о могуществе Создателя, но еще и в том, что оно показывает его мудрость. Тем не менее Бог проявляет свою мудрость не тем, что создает природу, способную существовать и без него (подобно ремесленнику, приводящему в движение часы), ибо это невозможно, поскольку нет сил природы, которые были бы независимы от Бога так же, как тяжести и пружины не зависят от людей. Мудрость Бога, напротив, состоит в том, что он первоначально создал совершенное и полное представление о своем творении, начавшемся согласно его первоначальному совершенному представлению и продолжающем существовать в силу постоянного, беспрерывного проявления его могущества и руководства.

8. Слова «исправление» или «реформа» нельзя применять по отношению к Богу, их можно употреблять только по отношению к нам. Строение солнечной системы в настоящее время, например, по ныне действующим законам движения с течением времени придет в беспорядок и тогда, может быть, будет исправлено или приведено в новую форму. Но это исправление следует понимать только относительно применительно к нашим понятиям. На самом деле современное *строение* мира, последующий *беспорядок* и следующее за ним *возобновление* являются для Бога одинаково частями плана, предначертанного им в первоначальной совершенной идее. Со строением мира дело обстоит так же, как с человеческим телом: божественная мудрость не состоит в том, чтобы увековечить сегодняшнее строение как мира, так и человека, а в том, чтобы оно существовало до тех пор, пока Богу будет угодно.

9. Мудрость и предвидение Бога не состоят в том, что он первоначально заботится о вспомогательных средствах, которые сами собой должны устранять беспорядки в природе. Ибо, говоря строго и справедливо, для Бога не

существует никаких беспорядков и, следовательно, никаких вспомогательных средств и вообще никаких сил природы, могущих что-нибудь сделать самостоятельно, подобно тому как действуют сами по себе, с точки зрения человека, тяжести и пружины. Мудрость и предвидение Бога, напротив, состоят в том, как уже было сказано, что он заранее полагает в замысле то, что его могущество непрерывно осуществляет.

10. Бог не является ни Мировым Разумом, ни Надмировым Разумом, а Вездесущим Разумом, находящимся и внутри, и вне мира. Он присутствует во всем, действует через все и стоит выше всего.

11. Когда говорят, что Бог сохраняет все вещи, понимая под этим, что он действительно действует на них, что он управляет ими, сохраняя и поддерживая их бытие, их силы, их порядок, расположение и движение, то это как раз все то, что утверждаю и я. Но если это сохранение Богом вещей означает не больше, чем деятельность короля, наделяющего своих подданных способностью к правильным поступкам, а затем не вмешивающегося в их поведение и не руководящего ими, то этим в действительности Бога делают лишь творцом, а правителем — только по названию.

12. Приведенный здесь аргумент предполагает, что все, что делает Бог, является сверхъестественным и чудесным, и, таким образом, направлен на то, чтобы исключить всякое воздействие Бога на управление и распоряжение миром. На самом деле, однако, естественное и сверхъестественное нисколько не различаются по отношению к Богу; их различия имеют значение только в нашем понимании вещей. Придать Солнцу (или Земле) регулярное движение — это мы называем «естественным»; остановить же его на один день — это мы называем «сверхъестественным», но оно не требует большей мощи, чем другое; а для Бога и то и другое в равной мере естественно и сверхъестественно [4]. Хотя Бог и присутствует во всем универсуме, он все же не является Душой Мира. Душа — это часть соединения, другой частью которого является тело, и обе взаимно влияют друг на друга, как составные части одного и того же целого. Бог, однако, присутствует в мире не как его часть, а как его руководитель; он воздействует на все, на него же ничто не воздействует. *Он находится недалеко от каждого из нас, ибо в нем мы (и все созданные вещи) живем, движемся и существуем* [5].

Третье письмо Лейбница, или Ответ на второе возражение Кларка (направленное принцессе Уэльской 25 февраля 1716 года) [1]

1. Согласно принятому способу выражения, *математическими принципами* являются начала чистой математики, например число, фигура, арифметика, геометрия. *Метафизические принципы*, напротив, касаются более общих понятий, например причины и действия.

2. Соглашаются со мной насчет важного *принципа*, согласно которому *ничто не происходит без достаточного основания к тому, что оно происходит скорее так, чем иначе.* Но соглашаются со мной на словах, а на деле отказываются признавать его. Из этого следует, что не очень понимают всю его силу. И поэтому ссылаются на пример, который встречается как раз в одном из моих доказательств против *реального абсолютного пространства*, этого идола некоторых современных англичан. Я говорю здесь об идоле не в богословском, а в философском смысле, как когда-то канцлер Бэкон говорил об idola tribus, idola specûs.

3. Эти господа, таким образом, утверждают, что *пространство* — реальное абсолютное существо, но это приводит их к большим трудностям. Ибо, кажется, что это существо должно быть вечным и бесконечным. Поэтому некоторые считают, что оно является самим Богом или по крайней мере его атрибутом, его неизмеримостью. Но так как пространство имеет части, то оно несовместимо с понятием Бога.

4. Я неоднократно подчеркивал, что считаю *пространство*, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — *порядком сосуществований*, а время — *порядком последовательностей.* Ибо пространство с точки зрения возможности обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь их специфического способа бытия. Когда видят несколько вещей вместе, то осознают порядок, в котором вещи находятся по отношению друг к другу.

5. Для опровержения мнения тех, которые считают пространство субстанцией или по крайней мере какой-то абсолютной сущностью, у меня имеется несколько доказательств. Но сейчас я хочу воспользоваться одним, для применения которого мне представляется здесь случай.

Итак, я утверждаю: если пространство было бы абсолютной сущностью, то случилось бы что-то, для чего невозможно было бы указать достаточное основание, а это нарушает нашу аксиому. Доказываю я это следующим образом. Пространство является чем-то совершенно однородным, и, если отвлечься от находящихся в нем вещей, одна его точка абсолютно ничем не отличается от любой другой точки. Следовательно, предполагая, что пространство является чем-то самим по себе, а не только порядком тел между собой, невозможно указать основание для того, почему Бог, сохраняя те же взаимные расположения тел, разместил их в пространстве именно таким образом, а не иначе и почему все не было расположено наоборот, если бы, например, поменяли местами восток и запад. Но если пространство не что иное, как этот порядок, или отношение, и если оно без тел не что иное, как только возможность давать им определенное положение, то именно эти два состояния — первоначальное и обращенное — ни в чем не отличаются друг от друга. Их различие содержится лишь в нашем химерическом предположении реальности пространства самого по себе. В действительности же одно состояние было бы точно таким же, как и другое, ибо они абсолютно неразличимы, и, таким образом, вопрос о том, почему одно состояние предпочитается другому, является неуместным.

6. Так же дело обстоит со *временем*. Допустим, кто-нибудь спросил бы, почему Бог не создал все на один год раньше; допустим дальше, он сделал бы из этого вывод о том, что Бог совершил что-то, для чего нельзя найти основание, по которому он действовал так, а не иначе. На это можно возразить, что подобный вывод был бы справедлив, если бы время являлось чем-то вне временных вещей, ибо тогда, конечно, было бы невозможно найти основание для того, почему вещи — при предположении сохранения их последовательности — должны были бы быть поставлены скорее в такие, чем в другие, мгновения. Но как раз это доказывает, что мгновения в отрыве от вещей ничто, и они имеют свое существование только в последовательном порядке самих вещей, а так как этот порядок остается неизменным, то одно из двух состояний, например то, в котором все совершалось бы на определенный промежуток времени раньше, ничем не отличалось бы от другого, когда все совершается в данный момент, и различить их было бы невозможно.

7. Из всего этого видно, что неправильно поняли мою аксиому и что, как будто признавая ее, на самом деле ее отвергают. Правда, говорят, что *нет ничего без достаточного основания для того, почему оно скорее так, а не иначе*, но прибавляют, что это достаточное основание часто является простой *волей Бога*; так, например, это имеет место тогда, когда спрашивают, почему материя — при сохранении тех же взаимных отношений расположения тел — не была расположена в пространстве иначе. Этим же, однако, как раз утверждается в противоположность аксиоме, или всеобщему правилу относительно всего совершающегося, то, что Бог хочет чего-то, не имея для своей воли достаточного основания. Это значит впасть в прежнюю неопределенную индифферентность, которую я обстоятельно опроверг [2] и полную химеричность которой показал даже применительно к сотворенным существам, как противоречащую мудрости Бога, поскольку допускается, что он может управлять, не действуя с основанием.

8. Мне возражают, что отклонение этой простой воли означало бы отрицание свободы выбора у Бога и признание фатальности. Но имеет место как раз противоположное: за Богом признают свободу выбора лишь постольку, поскольку основание его выбора соответствует его мудрости. Фатальности же (которая является не чем иным, как провидением, или всемудрым порядком) не нужно страшиться, а следует избегать только *жестокой фатальности, или необходимости*, не знающей ни мудрости, ни выбора.

9. Я отметил, что с уменьшением количества материи уменьшается число предметов, по отношению к которым Бог может на деле проявлять свою доброту; мне отвечают, что вместо материи в пустоте достаточно других вещей, по отношению к которым он тем не менее может проявлять ее. Допустим, что так, хотя я не согласен с этим, ибо считаю, что всякая сотворенная субстанция связана с материей. Но пусть будет так, говорю я и отвечаю, что, даже если бы с этими самыми вещами было совместимо большее количество материи, объект воздействия Бога все же уменьшился бы. Пример большого числа людей или животных здесь не годится, ибо они отняли бы пространство у других вещей.

10. Трудно убедить нас в том, будто в обычном словоупотреблении «sensorium» не означает органа ощущения. Вот слова Рудольфа Гоклениия из его «Философского словаря» по поводу термина «sensorium»: «Варварское выражение схоластиков, подчас подражающих грекам.

Греки говорят αἰσθητήριον, из чего те сделали сенситериум вместо сенсориума, т. е. органа ощущения».

11. Простое присутствие субстанции, даже одушевленной, недостаточно для восприятия: слепой и даже рассеянный не видят ничего. Необходимо объяснить, каким образом душа воспринимает то, что находится вне ее.

12. Бог присутствует в вещах не по положению, а по сущности. Его присутствие обнаруживается его непосредственным действием. Присутствие души совершенно другого рода. Когда говорят, что душа распространена по всему телу, то этим ее делают протяженной и делимой; когда говорят, что она целиком находится в каждой части тела, то это также означает, что она делима сама по себе. Прикрепить ее к одной точке, мыслить ее распространенной по ряду точек — все это лишь неправильные выражения, idola tribus [3].

13. Если бы в универсуме в силу естественных законов, данных Богом, терялась деятельная сила, так что был бы необходим новый толчок, чтобы возместить ее, как у ремесленника, устраняющего недостаток в своей машине, то это было бы беспорядком не только в отношении к ним, но также в отношении к самому Богу. Он мог бы предотвратить это и принять меры, чтобы избежать такого затруднения; следовательно, он это действительно и сделал.

14. Если я сказал, что Бог противостоял подобным беспорядкам заранее, то это означает вовсе не то, что он сначала допускает беспорядки и потом применяет вспомогательные средства, а то, что он нашел средства заранее предотвратить их наступление.

15. Напрасно стараются критиковать мое выражение, согласно которому Бог является Надмировым Разумом: говоря, что он над миром, тем самым не отрицают, что он находится в мире.

16. Я никогда не давал повода сомневаться в том, является ли сохранность Бога действительным дальнейшим сохранением существ, сил, порядков, расположений и движений вещей; я считаю, что объяснил это, пожалуй, лучше многих других. Но если говорят: «This is all that I contended for», [4] в этом состоит весь спор, то я отвечаю: *Ваш покорнейший слуга!* Наш спор заключается совсем в другом. Не происходят ли действия Бога правильнейшим и совершеннейшим образом? Может ли его машина когда-либо прийти в расстройство, так что он должен будет исправлять ее чрезвычайным образом? Может ли его воля действовать без основания? Является ли пространство абсолютной сущностью? В чем состоит природа чуда? И множество других подобных вопросов выражают глубочайшую противоположность наших взглядов.

17. Богословы не согласятся с выдвинутым против меня утверждением, что относительно Бога нет различия между естественным и сверхъестественным. Преобладающее большинство философов еще менее поддержит его. Различие здесь бесконечно большое, но, кажется, его недостаточно учитывали. Сверхъестественное превосходит все силы сотворенных существ. Но приведем пример, которым я часто с успехом пользовался. Если бы Бог устроил дело так, чтобы свободное тело двигалось в эфире вокруг определенного, неподвижного центра, не испытывая воздействия со стороны чего-то другого, то, по моему утверждению, это возможно только посредством чуда, так как это нельзя объяснить природой тел. Ибо свободное тело естественным образом удаляется от кривой по касательной. Таким образом, я утверждаю, что собственно притяжение тел является чудом, так как оно необъяснимо их природой.

Третье письмо Кларка [1]

1. Сказанное здесь касается только значения слов. Если даже согласиться с данными здесь определениями, то и при этом все-таки можно применять *математический* способ рассмотрения к *физическим* и *метафизическим* вопросам.

2. Несомненно, нет ничего без *достаточного* основания к тому, почему оно скорее существует, чем не существует, и почему оно скорее таково, а не иное. Относительно вещей, однако, самих по себе индифферентных, одна чистая воля, не испытывая никакого воздействия извне, является таким достаточным основанием. Это справедливо также относительно вопроса о том, почему Бог определенную частицу материи создал в этом, а не в каком-либо другом месте или поместил ее туда, в то время как все места первоначально сходны. Этот вопрос остается тем же самым, даже если пространство не было бы чем-то реальным, а являлось бы лишь простым порядком тел; ибо тогда также было бы безразлично, находятся ли три равные частицы друг возле друга в порядке A, B, C или в обратном ему; для этого и здесь невозможно было бы указать другое основание,

кроме простой воли Бога[2]. Следовательно, из этого безразличия всех мест нельзя вывести доказательство против реальности пространства. Ибо различные пространства действительно различны и раздельны друг от друга, хотя они совершенно похожи друг на друга. Но если предполагать, что пространство не нечто реальное, а лишь *порядок* тел, то из этого следует очевидная бессмыслица. В самом деле, предположим, что Земля, Солнце и Луна при сохранении своего взаимного расположения и расстояния друг от друга были поставлены на место, где ныне находятся самые отдаленные звезды; тогда — как ученый автор правильно подчеркивает — это было бы действительно не то же самое, что теперь. Но отсюда следовало бы также, что Земля, Солнце и Луна находились бы на том же месте, где они находятся и сейчас. Однако это явное противоречие[3].

Древние называли *мнимым* не всякое пустое пространство, а лишь пространство вне мира; и это означало не то, что подобное пространство не является реальным, а лишь то, что мы вовсе не знаем, какого рода вещи находятся в нем. Если некоторые писатели употребляли слово «мнимое» для утверждения того, что пространство не является чем-то реальным, то этим они не доказывали еще свое утверждение.

3. Пространство не есть вечная и бесконечная сущность, а является свойством или следствием существования бесконечного и вечного Существа. Бесконечное пространство — это неизмеримость, неизмеримость же — это не Бог, и поэтому бесконечное пространство тоже не Бог. Точно так же сказанное здесь о частях пространства не представляет трудности для понимания, ибо бесконечное пространство абсолютно и существенно неделимо. И считать его делимым было бы противоречием в самом себе, ибо само деление требует наличия неразделенного, единого промежутка; пространство, таким образом, предполагалось бы одновременно делимым и неделимым[4]. Неизмеримость, или вездесущность, Бога не означает разделения его субстанции на части, так же как и его деятельность или его непрерывное бытие не означают разделения его существования на части. Трудность здесь возникает исключительно из неправильного употребления слова «части».

4. Если бы пространство было только *порядком сосуществующих вещей*, то в случае если бы Бог весь материальный мир сдвинул с места с любой скоростью прямолинейно, то последний все-таки все время оставался бы на одном и том же месте и при внезапной остановке движения не почувствовалось бы ни малейшего толчка. Дальше, если бы время было только *порядком последовательности созданных вещей*, то из этого следовало бы, что, если бы Бог создал мир на миллионы лет раньше, он все-таки нисколько не был бы создан раньше[5]. Кроме того, пространства и время являются количествами, чем положение и порядок не являются.

5. Ход доказательства этого параграфа следующий: так как пространство само по себе однородно, или одинаково, и одна его часть нисколько не отличается от другой, то, если бы определенная система тел (предполагая, что взаимные отношения расположения принимаются данными и неизменными) была бы создана не в этом месте пространства, а в другом, это означало бы, что она все-таки создана в том же самом месте, что является очевидным противоречием. Однородность пространства в самом деле доказывает, что для Бога не могло существовать основания для того, чтобы он создал вещи скорее в одном, чем в другом месте. Но разве это мешает тому, чтобы его собственная воля послужила ему достаточным основанием для действия в другом месте, если все места индифферентны и сходны и в то же время должно быть налицо достаточное основание для того, чтобы действовать в каком-то определенном месте?

6. Для этого действительно то же самое рассуждение, как и для предыдущего параграфа.

7 и 8. Там, где имеется какая-нибудь разница в природе вещей, одаренная разумом и всемудрая Сила определяется в своих действиях всегда учетом этой разницы. Если же два пути действия одинаково хороши (как в вышеприведенных примерах), то утверждать в этом случае, что *Бог не может действовать* или что в нем нет совершенства быть способным действовать, не имея какой-либо внешней причины, побуждающей его действовать так, а не иначе, говорить так — значит утверждать, что Бог не имеет в самом себе первоначального принципа или силы начать действие, что его постоянно должны побуждать к действию (как бы автоматически) внешние мотивы.

9. Я считаю, что определенное, имеющееся сейчас в мире количество материи является наиболее подходящим для нынешнего строения природы или нынешнего состояния вещей, и что большее (а также меньшее) количество материи менее соответствовало бы ему, и что оно, следова-

тельно, не предоставило бы Богу бóльшую сферу действия для применения его благости.

10. Вопрос не в том, что Гоклений, а в том, что сэр Исаак Ньютон понимает под словом «sensorium», ибо спор ведь идет о смысле, который придает этому слову Ньютон, а не Гоклений в своей книге. Если Гоклений понимает под *сенсориумом* глаз, ухо или какой-нибудь другой орган чувств, то он, очевидно, ошибается. Но если автор специально объясняет, что он хочет сказать определенным термином, зачем тогда еще исследовать, в каком другом смысле это же слово, может быть, было когда-то употреблено другими писателями? Скапула объясняет его как domicilium, т. е. место, в котором находится душа [6].

11. Душа слепого потому ничего не видит, что никакие образы не передаются к *сенсориуму*, в котором находится душа (на пути имеется препятствие). Каким образом душа видящего человека видит образы, в которых она присутствует, этого мы не знаем. Но мы уверены, что она не может воспринимать то, в чем она не присутствует, ибо ничто не может действовать или испытывать воздействие там, где оно не находится.

12. Так как Бог вездесущ, то он в самом деле присутствует во всех вещах *по сущности* так же, как *по субстанции*. Присутствие Бога действительно обнаруживается по его действиям, но, с другой стороны, Бог может действовать только там, где он находится. Душа не присутствует в каждой части тела и поэтому никак не может воздействовать и не воздействует на каждую из них; она воздействует лишь на мозг или на определенные нервы и жизненные духи, которые в свою очередь влияют на все тело по установленным Богом законам и связям.

13 и 14. То, что *деятельные силы* в универсуме уменьшаются и что они нуждаются в новых воздействиях, являются не неудобством, беспорядком или несовершенством в творении Бога, а лишь естественным следствием того, что мы имеем дело с зависимыми вещами. Эта зависимость вещей, однако, не нуждается в исправлении. У ремесленника, изготовляющего машину, дело совсем другое, так как силы, благодаря которым машина продолжает свои движения, совершенно независимы от ее строителя.

15. Выражение «Надмировой Разум», пожалуй, можно принять так, как оно разъясняется автором; но без этого разъяснения оно легко может привести к ошибочному

представлению, будто Бог не присутствует везде действительно и по субстанции.

16. На предлагаемые здесь вопросы дается следующий ответ: Бог действует всегда самым регулярным и самым совершенным образом; нет в его творении никаких беспорядков; изменения в строении вещей, которые ему угодно иногда производить, так же мало лежат вне общего порядка, как и сохранение им этого строения. Относительно вещей, совершенно равных и индифферентных по своей природе, божественная воля может выбирать и определяться свободно, не будучи побужденной какой-либо внешней причиной, и именно эта способность означает совершенство Бога. Пространство совсем не зависит от существования или положения тел.

17. Что же касается понятия чуда, то дело не в том, что обычно признают или не признают богословы или философы, а в тех основаниях, которые они приводят для своих взглядов. Если чудом является лишь то, что превосходит мощь всех существ, то хождение человека по воде или остановка движения Солнца или Земли не являются чудом, ибо ни тому, ни другому для своего существования не требуется бесконечной мощи. Если тело в пустом пространстве вращается вокруг определенного центра, то все равно, совершается ли это непосредственно самим Богом или посредством какого-нибудь из его творений, это не чудо, если указанное движение является чем-то обычным (подобно движению планет вокруг Солнца). Но если оно необыкновенно (как, например, в случае тяжелого тела, сохраняющего висячее положение и движущегося таким образом в воздухе), то это является чудом, причем опять безразлично, совершено ли данное событие самим Богом или опосредовано невидимой мощью какого-нибудь сотворенного существа. Наконец, если чудом является все, что не может возникнуть и не может быть объяснено посредством естественных сил тела, то придется признать чудом всякое движение животных. Мне кажется, это убедительно доказывает, что понятие моего ученого оппонента о чуде является ошибочным.

Четвертое письмо Лейбница, или Ответ на третье возражение Кларка [1]

1. Относительно абсолютно индифферентных вещей не может быть выбора, и в этом отношении волевое решение не

имеет никакого преимущества, ибо выбор всегда должен опираться на какое-нибудь основание, или принцип.

2. Простая воля без какого-либо мотива — это не только противоречащая совершенству Бога, но также химерическая и полная внутренних противоречий выдумка, несовместимая с определением воли и достаточно опровергнутая в моей «Теодицее».

3. Безразлично, в каком порядке поместить три равных и совершенно подобных тела. Поэтому определенное расположение между ними никогда не определяется тем, кто всегда совершенно мудро поступает. Но так как он также Творец вещей, то он не производит вообще подобных тел, и, следовательно, их совсем нет в природе.

4. Не бывает никаких двух *неразличимых друг от друга отдельных вещей.* Один из моих друзей, остроумный дворянин, беседуя со мной в присутствии Ее Высочества Принцессы Софии в герренгаузенском парке, высказал мнение, что, быть может, он найдет два совершенно подобных листа. Принцесса оспаривала это, и он долгое время тщетно искал их. Две капли воды или молока, рассматриваемые через микроскоп, оказываются различными. Это является доводом против атомов, которые так же, как и пустота, оспариваются принципами истинной метафизики.

5. Великие принципы *достаточного основания* и *тождества неразличимого* придают метафизике новый вид, так как посредством их она получает реальное значение и доказательную силу, в то время как раньше она состояла лишь из пустых слов.

6. Полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами. Таким образом, гипотеза, согласно которой универсум будто бы мог сначала иметь другое положение в пространстве и времени, чем присущее ему ныне, и все же, несмотря на это, все отношения между его частями были бы теми же, что и сейчас, является невозможной выдумкой.

7. То же основание, по которому пространство вне мира является мнимым, доказывает также, что всякое пустое пространство есть нечто мнимое, ибо оба отличаются друг от друга лишь по величине.

8. Если пространство представляет собой свойство, или атрибут, то оно должно быть свойством какой-нибудь субстанции. Но свойством, или проявлением, какой же субстанции будет пустое, ограниченное пространство, существующее, по мнению его защитников, между двумя телами?

9. Если бесконечное пространство представляет собой неизмеримость, то конечное пространство будет ее противоположностью, т. е. измеримостью, или ограниченной протяженностью. Но протяженность должна быть проявлением протяженного [2]. Если же это пространство пусто, то оно становится атрибутом без субъекта, протяженностью без протяженного. Если, таким образом, пространство считать свойством, то это приводит к моему взгляду, согласно которому оно является порядком вещей, а не чем-то абсолютным.

10. Если, однако, пространство обладает абсолютной реальностью, то оно уже не является свойством или качеством, которое можно было бы противопоставлять субстанции; оно в таком случае становится субстанциальнее самих субстанций. Тогда Бог не смог бы его ни разрушить, ни даже в малейшей степени изменить. Оно оказалось бы не только неизмеримым в целом, но также неизменным и вечным в каждой из своих частей, т. е. существовало бы бесконечное количество вечных вещей помимо Бога.

11. Когда говорят, что бесконечное пространство не имеет частей, то это значит, что оно не составлено из конечных пространств и могло бы существовать даже тогда, когда исчезли бы все конечные пространства. Это было бы то же самое, как если бы, принимая картезианское представление о телесной, безгранично протяженной вселенной, говорили в то же время о дальнейшем ее существовании даже после уничтожения всех отдельных тел, ее составляющих.

12. Пространству приписываются части (ср. с. 19 третьего издания «Защиты против господина Додвелла») и считают их неотделимыми друг от друга. На с. 30 «Второй защиты», однако, их превращают в «части в несобственном значении», что можно понимать как соответствующее здравому смыслу [3].

13. Предположение, что Бог двигает универсум в том или в другом направлении, не производя в нем никаких иных изменений, опять же является химерическим. Ибо два неразличимых состояния суть одно и то же состояние, и, следовательно, это было бы изменение, которое ничего не изменяет. Более того, в этом не было бы никакого смысла. Ведь Бог ничего не делает без основания, а здесь было бы

невозможно обнаружить таковое. Кроме того, как уже сказано, из-за неразличимости позднейшего состояния от более раннего это было бы agendo nihil agere *(деятельное безделье)*.

14. Все это idola tribus, чистые химеры, плоды поверхностного воображения. Все это основано лишь на том предположении, что мнимое пространство является чем-то реальным.

15. Подобная же, т. е. невозможная, выдумка содержится в предположении, будто Бог сотворил мир на несколько миллионов лет раньше. Кто впадает в выдумки такого рода, тот не может ничего противопоставить аргументам в пользу вечности мира. Так как Бог ничего не делает без основания, а здесь невозможно указать основание для того, почему он не создал мир раньше, то отсюда следует, что он или вообще ничего не создал, или сотворил мир до всякого определенного времени, т. е. что мир вечен. Но если показать, что начало, каково бы оно ни было, всегда одно и то же, то вопрос, почему оно не было другим, сам по себе отпадает.

16. Если бы пространство и время были чем-то абсолютным, т. е. если бы они были чем-то иным, чем определенным *порядком* вещей, то сказанное представляло бы противоречие. Но так как это не имеет места, то все предположение полно противоречий и представляет собой невозможную выдумку.

17. Это то же самое, как в геометрии, где иногда из предположения, будто одна фигура больше, чем она есть на самом деле, выводят следствие, что она меньше. Это противоречие, однако оно заключено в самом предположении, поэтому оказывается ошибочным.

18. Из однородности пространства следует, что *не существует ни внутреннего, ни внешнего основания* для того, чтобы отличать части друг от друга и делать среди них выбор. Ибо каждое внешнее основание для различения должно базироваться только на внутреннем [4], иначе это было бы различение неразличимого или выбор без различения. Необоснованная воля была бы равнозначна случайности эпикурейцев. Бог, действующий таким образом, был бы Богом только по названию. Источник этих заблуждений в том, что не стараются избежать посылок, могущих причинить ущерб божественным совершенствам.

19. Если две несовместимые вещи одинаково хороши и никакая из них — в самой себе или своей связью

с другими вещами — не обладает никаким преимуществом перед другой, то Бог никакой из них не произведет.

20. Бог никогда не определяется внешними вещами, а всегда определяется тем, что находится в нем, т. е. своими знаниями, существующими раньше какой-либо вещи вне его.

21. Нет возможного основания, согласно которому количество материи могло бы быть ограниченным; следовательно, не могло бы существовать и подобного ограничения.

22. Если, однако, предположить такое произвольное ограничение, то всегда можно было бы к нему кое-что прибавлять, не нарушая совершенства уже имеющихся вещей: приходилось бы, таким образом, всегда что-то прибавлять, чтобы удовлетворять принципу совершенства божественных дел.

23. Нельзя поэтому сказать, что настоящее количество материи является наиболее подходящим для ее настоящего состояния. Даже если бы это было так, то из этого следовало бы, что настоящее состояние вещей не является абсолютно подходящим именно потому, что оно ставит границы применению материи. Пришлось бы выбрать другое состояние, способное охватывать в себе еще больше вещей.

24. Я охотно посмотрел бы места из сочинений философов, где *сенсориум* понимается иначе, чем у Гоклення. Я имел основание ссылаться на «Философский словарь» этого автора, чтобы показать, как обычно понимается слово «сенсориум»; именно так его обычно дают словари.

25. Если Скапула называет *сенсориумом* то место, где помещается рассудок (entendement), то он под этим подразумевает орган внутреннего чувства, и, таким образом, его толкование не отличается от толкования Гоклення.

26. Под *сенсориумом* всегда понимали орган ощущения. Шишковидная железа, по Декарту [5], вероятно, является *сенсориумом* в том смысле, какой придает этому слову Скапула.

27. Едва ли можно употребить по отношению к Богу менее приемлемое выражение, чем «*сенсориум*». Кажется, что этим его делают Мировой Душой; и словоупотреблению г-на Ньютона довольно трудно придать такой смысл, который мог бы его оправдать.

28. Хотя речь идет о значении слова у г-на Ньютона, а не у Гоклення, все же не следует меня порицать за ссылку

на «Философский словарь» этого последнего автора: ведь целью словарей и является определять употребление терминов.

29. Бог постигает вещи непосредственно (en luy même). Пространство представляет собой место вещей, а не место божественных идей, если только не рассматривать его как нечто связывающее Бога с вещами аналогично обычному представлению о соединении души и тела, что опять превратило бы Бога в Мировую Душу.

30. Поэтому ошибочно сравнивать познание и деятельность Бога с познанием и деятельностью душ. Души познают вещи, потому что Бог вложил в них начало, посредством которого они представляют то, что находится вне их самих (un principe representatif). Бог, напротив, познает вещи, потому что непрерывно их производит.

31. Деятельность душ, по моему мнению, ограничивается тем, что тела приспосабливаются к их желанию в силу гармонии, заранее установленной в них Богом.

32. Но те, кто считает, будто души могут питать тело новой живой силой и будто Бог делает то же самое в мире, чтобы устранять недостатки своей машины, слишком сближают Бога с душою, приписывая ей слишком много, а ему слишком мало.

33. Ибо один Бог может давать природе новые силы, но он это делает только сверхъестественным путем. Если бы он был вынужден делать это, не выходя за рамки ее естественного течения, то он создал бы весьма несовершенное произведение. Он находился бы к миру в том же отношении, какое обычно усматривают между душой и телом.

34. Желая подкрепить обычный взгляд о воздействии души на тело примером божественной деятельности, опять-таки слишком сближают Бога с Мировой Душой. Кажется, что упрек по отношению к моему выражению «Intelligentia Supramundana» равным образом сводится к тому же.

35. Образы, непосредственно воздействующие на душу, существуют в ней самой, однако соответствуют образам тела. Присутствие души в теле несовершенно и не может быть объяснено иначе как через соответствие; присутствие же Бога, напротив, совершенно и обнаруживается его деятельностью.

36. Мысль о том, что присутствие души и ее влияние на тело взаимно связаны, неприменима по отношению ко мне, так как я, как известно, целиком отвергаю такое влияние.

37. Утверждение, будто душа рассеивается в мозгу, так

же необъяснимо, как и то, что она рассеивается по всему телу: различие только в степени.

38. Те, кто себе представляет, будто деятельные силы в мире уменьшаются сами по себе, совершенно не знают основных законов природы и красоты творений Бога.

39. Каким образом хотят доказать, что этот недостаток есть следствие зависимости вещей?

40. Недостаток наших машин, делающий необходимым их исправление, проистекает именно из того, что они не целиком подвластны их строителю. Таким образом, зависимость от Бога является не причиной этого недостатка, а скорее причиной того, что недостаток вообще отсутствует, ибо природа зависит от мастера слишком совершенно для того, чтобы он мог создавать вещи, нуждающиеся в исправлении. Правда, всякая машина природы в отдельности подвержена разрушению; однако это не относится к универсуму в целом, совершенство которого не может убывать.

41. Говорят, что пространство не зависит от положения тел. На это я отвечаю, что оно, конечно, не зависит от того или иного положения тел, тем не менее оно является таким порядком, который делает возможным само *расположение* тел и в силу которого они в своем существовании друг подле друга обладают отношением расположения, подобно тому как время представляет собой тот же порядок в смысле последовательности их существования [6]. Но если бы вообще не было созданных вещей, то пространство и время имелись бы лишь в идеях Бога.

42. Кажется, здесь признают, что представление, которое имеют о чуде, не таково, как оно принято у богословов и философов. Итак, мне достаточно, что мои оппоненты вынуждены прибегнуть к тому, что по общему словоупотреблению принято называть чудом и чего обычно стараются избежать при философских рассуждениях.

43. Я опасаюсь, как бы стремление изменить общепринятый смысл понятия чуда не привело бы к неправильному пониманию. Сущность чуда никак не определяется его обычностью или необычностью, а то всякий монстр был бы чудом.

44. Бывают чудеса низшего рода, которые может совершить ангел; он, например, может сделать так, что человек пойдет по воде, не погружаясь в нее. Другие же чудеса остаются за Богом и превосходят все естественные силы; к ним относится сотворение и уничтожение.

45. Притяжение тел как действие на расстоянии и без всякого связующего средства равным образом является сверхъестественным; таким же было бы вращательное движение тела по кругу, когда оно, не встречая никакого препятствия в своем свободном движении, не удалялось бы от центра в направлении касательной. Ибо такие действия невозможно объяснить из природы вещей.

46. Почему движение животных не может быть объяснено естественными силами? Правда, возникновение животных остается так же необъяснимым посредством их, как и возникновение мира.

P. S. [7]

Кто высказывается за пустоту, тот руководствуется при этом больше воображением, чем разумом. В молодости я тоже увлекался учением о пустоте и атомах, но разумные основания разубедили меня [8]. То был заманчивый фантастический образ; однако он ограничивает, в некоторой степени задерживает исследование, заставляет считать, что найдены первоначальные элементы, некое non plus ultra. Мы склонны навязывать природе покой, требовать от нее, чтобы она была ограниченной, как наш дух, но этим мы недооцениваем величие и всемогущество Творца вещей. Мельчайшее тельце актуально разделено до бесконечности; оно содержит в себе мир новых существ, которых универсум был бы лишен, если бы это тельце являлось атомом, т. е. телом, состоящим из одной-единственной, дальше не разделенной и не расчлененной части. Все же Богу приписывают весьма несовершенное творение, предполагая пустое в природе; этим нарушают великий принцип необходимости *достаточного основания*, о котором многие говорили, не понимая всей его силы. Как я уже недавно показал, согласно этому принципу, пространство и время представляют собой лишь порядок вещей, а не абсолютную сущность. Не говоря о многих других основаниях против пустоты и атомов, я вывожу из совершенства Бога и из принципа *достаточного основания* следующее. Я полагаю, что вещи были наделены всем тем совершенством, которое Бог мог им придать, не нарушая других совершенств. Если представим себе сейчас абсолютно пустое пространство, то Бог мог наполнить его материей, ни в малейшей степени не вредя всем другим вещам; значит, он это действительно и сделал, значит, нет совершенно пустого пространства

и все наполнено. Этот же способ доказательства выясняет, что нет тельца, которое не было бы неделимо.

Из необходимости *достаточного основания* вытекает еще и другое доказательство: нет принципа, который мог бы определить отношение материи или наполненного к пустому, или пустого к наполненному. Может быть, скажут, что оба должны быть равны друг другу, но так как материя совершеннее пустого, то разум требует, чтобы соблюдалось геометрическое отношение и чтобы множество материи соответствовало преимуществу, присущему ей по отношению к пустому. Но, таким образом, либо вообще не будет существовать ничего пустого, либо совершенство материи будет относиться к совершенству пустого, как конечная величина — к нулю. Так же обстоит дело с атомами. Какое основание можно привести для того, чтобы поставить границы природе в дальнейшем поступательном делении? Произвольные выдумки, недостойные истинной философии! Основания, приведенные в пользу пустоты, представляют собой не что иное, как софизмы.

Четвертое письмо Кларка
Ответ на четвертое письмо Лейбница [1]

1 и 2. Воззрение, которое здесь защищают, приводит к безусловной *необходимости* и к *фатальности*. Оно предполагает, что между мотивами и волей одаренного разумом существа имеется такое же отношение, как между гирями и весами. Говорят, что между двумя совершенно одинаковыми вещами разумное существо так же не может выбирать, как весы не могут склоняться, если гири на обеих чашах равны. Различие, однако, состоит в следующем: весы — это не деятельное существо, они ведут себя совершенно пассивно и дают тяжестям воздействовать на себя так, что если те равны, то не будет основания для движения. Одаренные же разумом существа самодеятельны; они не пассивно приводятся в действие посредством определяющих оснований, подобно весам, посредством тяжестей, а сами обладают деятельной силой и движутся то на более сильном, то на менее сильном основании; они движутся иногда даже и в том случае, когда внешние вещи отнюдь не представляют никакого различия. В этом последнем случае могут быть налицо довольно веские основания для действия, даже если бы два или больше способов действия были вполне равноценными. Ученый

автор всегда предполагает обратное в качестве принципа, но не доказывает его ни из природы вещей, ни из совершенства Бога.

3 и 4. Если бы этот аргумент был правильным, то он доказал бы, что Бог не создал материю и даже вообще не способен ее создавать. Ибо совершенно твердые составные части материи точно равны друг другу, если считать их одинаковыми по форме и размерам (что в качестве предположения всегда допустимо). В какое место пространства они ставятся — это, таким образом, совершенно безразлично; следовательно, согласно аргументу моего ученого оппонента, Богу было бы невозможно поместить их там, где он при сотворении мира действительно их расположил, поскольку он равным образом мог бы легко выбрать любое другое место. Конечно, два листка и, может быть, две капли воды никогда совершенно не равны, потому что это весьма сложные тела. Но совсем другое дело у частиц простой твердой материи. И даже если рассматривать сложные тела, то создание двух совершенно одинаковых капель воды для Бога не является невозможностью; обе, несмотря на их одинаковость, все же никогда не представляли бы собой одну и ту же каплю воды. Место одной не являлось бы в то же самое время и местом другой, хотя было бы совершенно безразлично, поставлена каждая из них в то или другое место. Такое же рассуждение применимо и в отношении первоначального основания для движения в одном или в обратном направлении.

5 и 6. Если две вещи совершенно одинаковы, то из-за этого они все же не перестают быть двумя вещами. Части времени, так же как и пространства, полностью равны друг другу и все-таки два момента времени не суть ни одно и то же мгновение, ни два названия для одного и того же момента времени. Если Бог создал бы мир только в теперешний момент, то момент времени его создания был бы другой, чем он был на самом деле. Если, далее, Бог заключил материю в определенные границы или по крайней мере мог это сделать, то материальный универсум оказался бы по природе своей подвижным, ибо ничто конечное не является подвижным. Утверждения, будто Бог, создавая материю, не мог выбрать для нее никакого другого места в пространстве и времени, делают материю бесконечной и вечной и сводят все к необходимости и судьбе.

7. Если материальный мир по своей протяженности

конечен, то пространство вне мира не мнимое, а реальное. Пустые промежутки в мире также не чисто мнимые. В сосуде с выкачанным воздухом, хотя и имеются лучи света и, может быть, еще другая какая-нибудь материя в весьма малом количестве, однако недостаток сопротивления ясно показывает, что бóльшая часть этого пространства пуста, ибо субтильность, или тонкость, материи не может быть причиной недостатка сопротивления. Ртуть в такой же степени субтильна и состоит из таких же тонких и жидких частей, как и вода. Тем не менее она оказывает сопротивление, превосходящее сопротивление воды более чем в десять раз. Последнее, следовательно, вытекает из *количества*, а не из *грубости* материи [2].

8. Пустое пространство является свойством бестелесной субстанции. Пространство не ограничено телами, а существует равным образом в них и вне их. Оно заключено между телами, но ограниченные своими собственными размерами тела существуют в безграничном пространстве.

9. Пустое пространство не представляет собой атрибута без субъекта, ведь мы подразумеваем под ним не пространство, лишенное всего, а лишь пространство, лишенное тел. Во всяком пустом пространстве, несомненно, присутствует Бог и, может быть, еще много других субстанций, которые не являются ни осязаемыми, ни каким-нибудь другим образом чувственно-воспринимаемыми и которые, следовательно, нематериальны.

10. Пространство не субстанция, а атрибут, и если оно является атрибутом необходимого, то оно будет, следовательно, как и все остальные атрибуты (того, что необходимо), существовать гораздо скорее (хотя оно и не есть субстанция), чем даже не необходимые субстанции. Пространство, как и деятельность, неизмеримо, неизменно и вечно. Но из этого отнюдь не следует, что вне Бога существует что-то вечное, ибо пространство и длительность не существуют вне его, а представляют собой обусловленные им непосредственные и необходимые последствия его существования. Без них его вечность и вездесущность отсутствовали бы.

11 и 12. Бесконечное составляется из конечного в таком же смысле, как конечное составляется из бесконечно малых. Выше объяснено [3], в каком смысле можно говорить о частях пространства и в каком нельзя. Части в материальном смысле отделимы друг от друга, сложны, существуют без внутренней связи, взаимно независимы друг от друга

и способны к движению относительно друг друга. Но хотя воображение и допускает существование частей в бесконечном пространстве, однако, поскольку эти части (как мы неточно их называем) по своей сущности неразрывны, они неподвижны относительно друг друга и без явного внутреннего противоречия не отделимы друг от друга. Пространство, таким образом, в самом себе существенно едино и абсолютно неделимо.

13. Если мир по своей протяженности конечен, то он в силу могущества Бога подвижен, а, следовательно, мой аргумент, выводимый из этой способности к движению, совершенно непреодолим. Два места, хотя и точно одинаковые, все же не суть одно и то же место. Движение и покой универсума ни в коем случае не являются тождественными состояниями, так же как, когда движение равномерно, наблюдатель внутри каюты не ощущает этого движения. Движение корабля, хотя оно и незаметно для человека, является действительно иным состоянием, производящим иные реальные последствия, и в случае внезапной остановки имело бы опять же другие реальные последствия. Так же обстояло бы дело и с невоспринимаемым движением универсума. На этот аргумент ответа совсем не последовало, хотя сэр Исаак Ньютон в своих «Математических началах» на нем особенно настаивает [4]. В результате рассмотрения свойств, причин и следствий движения ему удалось показать различие между реальным движением, которое означает перемещение тела из одной части пространства в другую, и относительным, которое представляет собой лишь перемену порядка или взаимного расположения тел между собой. Здесь доказывается в математической форме и на основе действительных действий природы, что может существовать реальное движение без относительного и относительное движение без реального. Простое утверждение обратного не является ответом на это [5].

14. Реальность пространства — это не простое предположение, она доказана приведенными аргументами, на которые ничего не ответили. На другой аргумент по поводу того, что пространство и время суть величины, а положение и порядок — нет, также не последовало ответа.

15. Во власти Бога было сотворить мир раньше или позднее, чем он сделал это на самом деле, так же как ему возможно уничтожить его раньше или позднее, чем он

действительно будет уничтожен. Что касается вечности мира, то те, для которых материя и пространство равнозначны, должны полагать, что мир не только действительно, а необходимо неограничен и вечен, так же как пространство и длительность, которые зависят не от воли, а от бытия Бога. Но кто считает, что Бог сотворил материю именно в том количестве, тогда и там, в каком, когда и где ему было угодно, тот не найдет здесь ни малейшей трудности. Ибо мудрость Бога, наверное, имела веские основания для того, чтобы создать наш мир в этот определенный момент времени; она, наверное, производила другие вещи до начала этого материального мира и будет производить еще другие вещи после его уничтожения.

16 и 17. Выше было доказано, что пространство и время не простые порядки вещей, а действительные количества (чего нельзя сказать о порядке и положении [6]). До сих пор не последовало возражения на эти доказательства; до тех пор, пока такового не будет, утверждение ученого автора остается (согласно его собственному признанию) противоречием.

18. Однородность всех частей пространства не является аргументом против способности Бога в каждой части пространства действовать по собственному усмотрению. У Бога имеются, наверное, веские основания для того, чтобы создать ограниченные существа; ограниченные существа, однако, могут существовать только в определенных местах. И хотя все места первоначально одинаковы, даже если место представляет собой лишь расположение тел, все же выбор определенного порядка между двумя материальными кубиками отнюдь не является недостойным совершенства Бога, если даже оба положения, среди которых делается выбор, совершенно одинаковы. Ибо для бытия обоих кубиков могут существовать очень веские основания, а бытие их обусловливает их существование в одном из двух одинаково соответствующих разуму положений. Эпикуровский случай не означает свободного *выбора*, а выражает *слепую необходимость судьбы*.

19. Если приведенный аргумент вообще что-нибудь доказывает, то он доказывает (как только что отмечено в § 3), что Бог не создал материю и вообще не обладает способностью к этому, ибо положение равных и сходных элементов материи и, далее, их первоначальное назначение к движению в одном или другом направлении вначале должны были быть безразличными.

20. Я не понимаю, что́ приведенное здесь должно доказывать в обсуждаемом вопросе.

21. То, что Бог не может ограничивать количество материи, это утверждение слишком значительно по своим следствиям, чтобы его принять без доказательства. Если он также не может ограничивать ее длительность, то из этого следует, что материальный мир неограничен и вечен *необходимым и независимым от Бога образом.*

22 и 23. Если бы этот аргумент был правильным, то он доказал бы, что Бог все то, что он может делать, в то же время должен делать и что он, таким образом, *должен придавать всем творениям вечность и бесконечность.* Тем самым, однако, он перестал бы быть правителем мира, а превратился бы только в необходимого деятеля, т. е. вообще являлся бы больше не деятелем, а просто судьбой, природой и необходимостью.

24—28. По поводу употребления «sensorium» (которое сэр Исаак Ньютон, между прочим, применяет только в переносном смысле) я не считаю возможным что-либо добавить к тому, что уже об этом было сказано [7].

29. Пространство является местом всех вещей и всех идей, так же как и длительность одинаково относится ко всем вещам и всем идеям. Как показано выше [8], это отнюдь не направлено на то, чтобы сделать из Бога Мировую Душу. Между Богом и миром не существует единства. С бо́льшим правом человеческий дух можно было бы назвать *душой образов воспринятых им вещей,* чем Бога — Душой мира, в котором он внутренне присутствует и на который он по своему усмотрению воздействует, не испытывая от мира никакого воздействия. Хотя этот ответ был дан еще раньше [9], однако автор вновь и вновь приводит одно и то же возражение, как если бы ответа вовсе не было.

30. Что имеется в виду под «представительным началом», я не понимаю. Душа различает вещи посредством образов, доставляемых ей органами чувств; Бог, напротив, различает их тем, что сам внутренне присутствует в субстанциях самих вещей. Не в том смысле, будто он *производит их постоянно*, ибо он *сейчас отдыхает* от своего созидательного труда, а в том, что он наличествует постоянно в каждой вещи, которую он сотворил.

31. Оставалось бы вечным чудом то, что душа не может воздействовать на тело, и тело все-таки на основе чисто механических и материальных побуждений должно приспосабливаться к воле души во всем бесконечном многообразии самопроизвольного животного движения. Предустановленная гармония — это пустое слово, термин, ни в чем не содействующий тому, чтобы прояснить причину столь чудесного действия.

32. Если предполагать, что душа при самопроизвольном движении не сообщает материи никакого нового движения и никакого толчка, а что это движение осуществляется лишь чисто механическим побуждением материи, то этим ход вещей целиком сводится к судьбе и необходимости. Когда говорят, что Бог воздействует по своему желанию на всякую вещь мира, не будучи связанным с ней и не испытывая от нее обратного воздействия, то это ясно указывает на различие между вездесущим Правителем и мнимой Мировой Душой.

33. Всякая деятельность сообщает объекту, на который она направлена, новую силу; в противном случае она была бы не истинной деятельностью, а лишь пассивным поведением, как, например, в случае всех механических законов движения. Если поэтому сообщение новой силы является чем-то сверхъестественным, то всякая деятельность Бога сверхъестественна, и он полностью исключен из управления естественным миром. Тогда пришлось бы считать сверхъестественной всякую человеческую деятельность или рассматривать человека лишь как машину, подобную часам.

34 и 35. Различие между истинным понятием Бога и понятием Мировой Души мы показали выше [10].

36. На это я только что ответил [11].

37. Душа не рассеяна по мозгу, а присутствует в определенном месте, называемом *сенсориумом.*

38. Опять голое утверждение без доказательства. Когда сталкиваются два неупругих тела с равными, направленными в противоположные стороны силами, то оба теряют свое движение. Сэр Исаак Ньютон (в латинском издании своей «Оптики» — см. с. 341) привел математический пример постоянного увеличения и уменьшения количества движения без какого-либо воздействия других тел [12].

39. То, о чем здесь говорится, не есть недостаток, как полагает автор, это истинная и собственная природа *инертной материи.*

40. Если этот аргумент правилен, то он доказывает, что материальный мир должен быть неограниченным, что он существовал извечно и вечно должен будет продолжать существование и, далее, что Бог должен был всегда соз-

давать столько людей и столько всех других вещей, сколько он мог создать, и на такое длительное время, на какое это вообще возможно для него.

41. Я не понимаю смысла заявления насчет того, что пространство является порядком, или положением тел, только и *делающим возможным их расположение по отношению друг к другу*. Как мне кажется, это сводится к тому, что положение является причиной положения. Раньше [13] я доказал, что *пространство* не есть просто *порядок* тел; в настоящем же письме было показано [14], что на эти аргументы не последовало ответа. Так же очевидно, что и время есть нечто большее, чем простой порядок следующих друг за другом вещей, ибо и без изменения их порядка количество времени может быть больше или меньше. Порядок вещей, следующих друг за другом во времени, не есть само время, ибо они могут следовать друг за другом более или менее быстро в том же порядке, но не в тот же промежуток времени [15]. Если бы не было никаких существ, то пространство и время все же вследствие вездесущности Бога и продолжительности его существования имели бы ту же природу, как и сейчас.

42. Здесь вместо разума ссылаются на общее мнение, но оно не является критерием истинности, и философы не должны к нему прибегать.

43. Понятие необычного необходимо содержится в представлении о чуде. Иначе многие вещи, называемые нами естественными, такие, как движение небесных тел, рождение и образование растений и животных и т. д., были бы наиболее чудесными из всего того, что существует, так как для их возникновения они требуют величайшего могущества. Они только потому не являются чудесами, что они обычны, однако из этого не следует, что все необычное и редкое как таковое уже является чудом, ибо оно может быть лишь нерегулярным и редким действием обычных причин. Сюда относятся затмения, уроды, сумасшедшие и бесконечное количество других вещей, называемых толпой чудесами.

44. Сказанное здесь является подтверждением моих положений. Тем не менее предположение о том, что ангел может совершить чудеса, противоречит обычному взгляду богословов.

45. Взаимное притяжение двух тел без какого-нибудь посредника на самом деле есть не чудо, а *противоречие*, ибо при этом допускается, что тело действует там, где его нет.

Однако средство, с помощью которого два тела притягиваются, может быть невидимым, неосязаемым и принципиально отличающимся от механизма, но оно все-таки может быть названо естественным из-за своего регулярного и постоянного способа действия: ведь оно гораздо менее чудесно, чем животное движение, которое, однако, никогда не называется чудом.

46. Если под природными силами здесь понимаются лишь механические силы, тогда все животные и даже люди являются лишь машинами, подобными механизмам часов. Но если эти слова и не означают механических сил, то притяжение может происходить из-за регулярных и естественных сил, хотя последние и не являются механическими.

NB [16]. Выше был уже дан ответ на аргументы, которые г-н Лейбниц прибавил в примечании к своему четвертому письму. Единственное, что осталось бы здесь еще отметить, — это то, что г-н Лейбниц своим утверждением о невозможности *физических атомов* (для нас речь идет не о *математических*) впадает в очевидное противоречие. Ибо совершенно неупругие, твердые частицы в материи либо существуют, либо нет. Если таковые существуют и если предполагать, что дальнейшим их делением можно прийти к новым частицам точно такой же формы и таких же размеров, что всегда возможно, то эти новые частицы будут совершенно сходными с физическими атомами. Если, напротив, в материи нет совершенно твердых частиц, то в универсуме вообще нет материи, ибо в этом случае, чем больше дробят тело, чтобы наконец дойти до частиц, совершенно твердых и без пор, тем более увеличивается число пор по отношению к твердой материи этого тела. Но если невозможно посредством продолженного до бесконечности деления дойти до совершенно твердых и свободных от пор частиц, то из этого следует, что тела состоят из одних пор, так как число пор по отношению к твердым частицам постоянно возрастает; и дальше следует, таким образом, что вообще нет материи, а это явная бессмыслица. То же заключение справедливо по отношению к материи, из которой состоят особые виды тел, независимо от того, рассматриваются ли поры пустыми, или они предполагаются наполненными другой материей.

Пятое письмо Лейбница, или ответ на четвертое возражение Кларка [1]

К § 1 и 2

1. На этот раз я отвечу подробнее, чтобы пояснить трудности и испытать, хотят ли считаться с разумными основаниями и проявлять настоящую любовь к истине или же, ничего не объясняя, просто придираться.

2. Неоднократно стараются подсунуть мне утверждение о необходимости и фатальности, хотя лучше и основательнее, чем я это сделал в «Теодицее», никто, может быть, не объяснил истинного различия между *свободой, случайностью* и *самопроизвольностью* (спонтанностью), с одной стороны, и *абсолютной необходимостью, случаем* и *принуждением* — с другой [2]. Я еще не знаю, делают ли это из предвзятых соображений независимо от того, что бы я ни сказал, или же такое обвинение чистосердечно и проистекает из того, что еще недостаточно поняли мои воззрения. Я скоро испытаю на деле, как я должен это понимать, и буду руководствоваться этим.

3. Действительно *разумные основания* действуют на сознание мудреца, а *мотивы* — на всякое сознание, подобно тому как тяжести действуют на весы. Мне возражают, что это представление якобы приводит к необходимости и фатальности, но утверждают это, не доказывая и не обращая внимания на пояснение, данное мною раньше, с тем чтобы устранить все трудности, которые могут здесь появиться.

4. Кроме того, кажется, играют на двусмысленности слов. Существует необходимость, которую нужно допускать. Ибо следует различать абсолютную и гипотетическую необходимость. Далее, нужно различать логическую, метафизическую или математическую необходимость, имеющую место там, где противоположное включает в себя противоречие, и моральную необходимость, согласно которой благоразумный выбирает высшее благо и каждый дух следует преобладающей склонности.

5. *Гипотетической необходимостью* является та, которая полагается в будущих случайных событиях предположением или гипотезой о предвидении и предопределении (preordination) Бога. И ее необходимо допускать, если не хотят, как это делают социниане, отрицать у Бога это предвидение, а вместе с ним провидение (providence), управляющее и руководящее вещами в подробностях.

6. Однако ни это предвидение, ни предопределение никак не вредят свободе. При выборе между различными рядами вещей, между различными возможными мирами Бог выбрал, согласно высшему разуму, тот определенный мир, в котором свободные существа принимали бы то или иное определенное решение, хотя и без его содействия. Этим он заранее определил точно и раз навсегда все события, не нарушая в то же время свободу этих существ. Ибо такое простое предписание выбора абсолютно ничего не изменило в сущности свободных натур, которые он видел в своих идеях, а лишь перевело их в действительность [3].

7. Моральная необходимость также мало мешает свободе, ибо если мудрец, и прежде всего Бог (высочайший мудрец), выбирает наилучшее, то он от этого не становится менее свободен; наоборот, самая совершенная свобода скорее состоит именно в том, чтобы ничто не мешало действовать наилучшим образом. Когда другой выбирает то, что ему кажется высшим благом и на что его склонность толкает его больше всего, то этим он по мере своих возможностей подражает свободе мудреца, иначе его выбор был бы слепым случаем

8. Но добро, как истинное, так и мнимое, иначе говоря мотив, определяет склонность, не принуждая, т. е. не навязывая абсолютную необходимость. Если Бог, например, выбирает наилучшее, то все же остается возможным то, что он отвергает и что является меньшим совершенством. Если, напротив, то, что он выбирает, было бы необходимым, то всякое другое решение стало бы невозможным: это нарушило бы предположение, что Бог выбирает между несколькими возможными решениями, из которых, следовательно, никакое не содержит в себе внутреннего противоречия.

9. Однако, если говорят, что Бог может выбирать только наилучшее, и из этого заключают, что все то, что он не выбирает, невозможно, то этим смешивают понятия *могущества* и *воли, метафизической необходимости* и *моральной необходимости, сущности* и *существования*. Ибо все то, что необходимо, необходимо по своей сущности, поскольку противоположное включает в себя противоречие, но случайное, которое существует, обязано своим бытием принципу наилучшего как достаточному основанию вещей [4]. Именно поэтому я говорю, что мотивы склоняют, не принуждая, и что в случайных вещах имеется уверенность и непогрешимость, но никак нет в них абсолютной

необходимости. Пусть сравнят с этим то, что говорится мною ниже в § 73 и 76.

10. В своей «Теодицее» я достаточно подробно показал, в сколь удачном соответствии эта моральная необходимость находится с Божественным совершенством и с великим принципом существования — принципом достаточного основания. Абсолютная, метафизическая необходимость, напротив, зависит от другого великого принципа разума — принципа сущности, принципа тождества или противоречия, ибо то, что абсолютно необходимо, является единственной возможностью среди других, и его противоположное заключает в себе внутреннее противоречие.

11. Я также показал, что наша воля не всегда точно следует практическому благоразумию, потому что она может иметь или находить основания для того, чтобы отложить свое решение до последующего обсуждения [5].

12. Если после всего сказанного еще хотят навязать мне абсолютную необходимость, не будучи в состоянии что-нибудь сказать против приведенных рассуждений, исследующих вещи до основания и превосходящих все, что сказано по этому вопросу, то это лишь неразумное упрямство.

13. Когда мне также навязывают фатальность, то в этом опять-таки содержится двусмысленность. Имеются *мусульманский, стоический, христианский фатумы* [6]. Согласно мусульманскому представлению о судьбе, следствия должны наступать и тогда, когда избегают причины, как если бы существовала абсолютная необходимость. Стоическое понимание судьбы требует спокойствия: нужно насильственно вооружаться терпением, так как всякое сопротивление ходу вещей бесполезно. Но кроме этих двух имеется, по общему предположению, также *христианский фатум*, определенная управляемая предвидением и провидением Бога судьба, управляющая всеми вещами. Слово «фатум» выведено из *fari*, что значит выносить решение, постановлять и в правильном толковании означает «предписание провидения». Кто подчиняется этому предписанию в сознании божественных совершенств, в *любви к Богу*, ибо последняя состоит в радости, вырастающей из этого сознания, тот не только вооружается терпением, подобно языческим философам, но и сам доволен всеми распоряжениями Бога, так как знает, что Бог все обращает к лучшему, а особенно к наибольшему благу всех тех, кто любит его.

14. Я принужден был вдаваться в подробности, дабы

раз и навсегда опровергнуть необоснованное приписывание несвойственных мне мнений, и я надеюсь, что мне посредством пояснений удалось сделать это в отношении справедливых критиков. Теперь перейду к возражению, направленному здесь против сравнения мотивов воли с тяжестями весов. Мне возражают, что весы якобы чисто пассивны и приходят в движение под действием тяжестей, в то время как одаренные разумом и волей существа активны. На это я отвечаю, что принцип достаточного основания имеет значение в равной мере для деятельного и пассивного, ибо для деятельности, как и для претерпевания действия, требуется достаточное основание.

Не только сами весы бездеятельны, когда они имеют на обеих сторонах равные тяжести; бездеятельны и тяжести, когда они находятся в равновесии, и, следовательно, одна не может опускаться, не поднимая другую на столько же.

15. Далее, надо иметь в виду, что, собственно говоря, мотивы действуют на сознание не так, как тяжести на весы. Скорее сознание само действует в силу мотивов, предрасполагающих его к действованию. Если, таким образом, предполагать, как это здесь делают, что сознание иногда предпочитает слабые мотивы сильнейшим и даже безразличное мотивированному, то это значит отрывать сознание от его мотивов, считать, будто последние имеют свое особенное существование вне его, подобно тяжестям вне весов, и допускать, будто сознание содержит еще другие определяющие к действию основания кроме тех мотивов, в силу которых оно могло бы отвергать или принимать их. На самом же деле мотивы охватывают все условия, которые могут определить сознание в его свободном выборе: ибо они включают не только разумные основания, но также склонности, проистекающие из первоначальных стремлений, из других впечатлений. Если поэтому сознание предпочло бы слабую склонность более сильной, то оно действовало бы против самого себя и иначе, чем ему следовало бы действовать, согласно своему собственному состоянию. Это показывает, что взгляды по данному пункту, противоположные моим, поверхностны и никак не выдерживают строгого рассмотрения.

16. Если, далее, говорят, как это имеет место здесь, что сознание якобы может иметь веские основания для деятельности и без мотивов, и даже по отношению к совсем индифферентным вещам, то это явное противоречие. Ибо если у него имеются веские основания для решения,

которое оно принимает, то вещи ему как раз совсем не безразличны.

17. Далее, весьма поверхностным и совершенно несостоятельным является утверждение о том, будто и при наличии основания для действия способы его осуществления могут быть абсолютно безразличными. Ибо никогда не существует достаточного основания для деятельности вообще, если в то же время не имеется достаточного основания для *данного* способа действия. Всякий поступок является индивидуальным, а не общим, оторванным от особых обстоятельств частного случая; он, таким образом, нуждается в совершенно определенных путях, чтобы осуществиться. Если поэтому имеется достаточное основание для того, чтобы действовать так, а не иначе, то имеется такое же основание и для того, чтобы выбрать данный путь, а не другой; пути, таким образом, уже не безразличны. Всякий раз, когда существуют достаточные основания для отдельного поступка, они существуют и для всего того, что для него требуется (см., кроме того, ниже § 66).

18. Все эти соображения говорят сами за себя, и поэтому довольно странно, когда меня упрекают в том, что я выставляю свой принцип необходимости достаточного основания, якобы не приводя ему доказательства из природы вещей или из божественных совершенств. Ибо природа вещей обусловливает то, что каждое событие прежде всего имеет свои условия, свои требования, свои необходимые предпосылки, из которых оно вытекает: в них и состоит его достаточное основание.

19. Совершенство Бога требует, чтобы все его действия соответствовали его мудрости и чтобы его не могли упрекать в том, будто он действовал без разумных оснований или предпочел слабые основания более сильным.

20. Я, между прочим, к концу этого письма еще подробнее поговорю о достоверности и значении великого принципа необходимости достаточного основания для каждого события: принципа, ниспровержение которого разрушило бы лучшую часть всей философии. Поэтому довольно странно говорить, что я, выставляя его, будто бы совершаю логическую ошибку; пожалуй, должны быть действительно несостоятельными те взгляды, в целях защиты которых вынуждены прибегать к таким средствам, как отрицание этого великого принципа, являющегося одним из наиболее существенных принципов разума.

К § 3 и 4

21. Надо сказать, что этот великий принцип хотя и был признан, но все же недостаточно применялся. Это большей частью и является причиной того, почему *учение* о *началах* до сих пор было столь мало плодотворно и столь мало доказательно. Я из него, между прочим, делаю заключение, что нет в природе двух реальных, абсолютно неразличимых вещей, ибо если бы таковые были, то Бог и природа, обращаясь с одной иначе, чем с другой, поступали бы без основания. Поэтому я заключаю, что Бог вообще не создает двух материальных частиц, совершенно равных и сходных друг с другом. На это заключение отвечают, не опровергая его посылки, весьма слабым возражением. «Если бы,— говорят,— этот аргумент был правильным, то он доказал бы, что Бог не создал материю и даже вообще не способен ее создавать. Ибо совершенно твердые составные части материи точно равны друг другу, если считать их одинаковыми по форме и размерам (что в качестве предположения всегда допустимо)». Но явно логической ошибкой явилось бы предположение о совершенном совпадении; такое предположение, по моему мнению, недопустимо. Предположение о двух неразличимых содержаниях — так же как о двух совершенно равных материальных частицах — кажется возможным лишь в абстракции, однако в действительности оно несовместимо ни с порядком вещей, ни с божественной мудростью, не допускающей ничего необоснованного. Несовершенными понятиями, допускающими подобные представления, удовлетворяется лишь обычный взгляд. Это одна из ошибок атомистов.

22. Я, далее, не признаю совершенно твердых элементов материи, т. е. элементов, состоящих, подобно мнимым атомам, целиком из одного куска и не обладающих никаким многообразием или особым движением их частей. Признание таких тел также является упрощенным, плохо обоснованным взглядом. Всякая материальная частица, как я доказал, является актуально делимой на дальнейшие, разнообразно движущиеся части, из которых ни одна полностью не равняется другой [7].

23. Я указал на то, что среди чувственных вещей никогда нельзя найти двух неразличимых, что, например, нельзя найти двух листьев в саду, двух капель воды, совершенно равных друг другу. Это допускают в отношении к листьям и, может быть, к каплям воды, но следовало

бы признать это, не колеблясь и без всякого «может быть» (итальянец сказал бы «senza forse»), также и по отношению к каплям воды.

24. Я считаю, что все вообще наблюдаемое у чувственных вещей соответственно имеет значение также для нечувственного. Здесь можно сказать словами из «Императора Луны»: «Всюду так же, как у нас» [8]. Таким образом, важным контраргументом против неразличимых вещей является то, что нельзя найти ни одного примера такой вещи. Это заключение оспаривают ссылкой на то, что чувственные тела сложны, а среди чувственных элементов, как утверждают, имеются и простые. Я, однако, не признаю и этого. По моему мнению, нет ничего простого, кроме действительных монад, не имеющих ни частей, ни протяженности. Простые и даже совершенно похожие тела суть лишь плод ошибочного полагания пустоты и атомов; они существуют только для инертной философии, не доводящей анализа вещей достаточно далеко и воображающей, будто можно прийти к первичным телесным элементам природы потому, что это удовлетворило бы наше чувственное созерцание.

25. Если я отрицаю наличие двух совершенно похожих капель воды или двух других *неразличимых* вещей, то тем самым я не утверждаю абсолютную невозможность их полагания в понятии; я считаю лишь, что это противоречит божественной мудрости, следовательно, не может существовать.

К § 5 и 6

26. Если две неразличимые вещи существовали бы, то их, конечно, было бы две, однако такое предположение ошибочно и противоречит великому принципу основания. Обычная школьная философия ошибалась, предполагая, что имеются вещи, различающиеся solo numero, или только потому, что их *две*, и именно из этого заблуждения вытекала ее беспомощность по отношению к так называемому принципу индивидуации [9]. Метафизика обычно излагалась как простое учение о терминах без обсуждения относящихся к ним проблем, подобно Философскому словарю. Поверхностная философия, какова философия сторонников атомов и пустоты, выдумывает вещи, которые не выдерживают основательного рассмотрения. Надеюсь, мои доказательства вопреки слабым возражениям, противопоставленным им здесь, изменят лицо философии.

27. Части времени или пространства сами по себе являются чем-то идеальным, поэтому совершенно равняются друг другу как две абстрактные единицы [10]. Однако иначе обстоит дело с двумя *конкретными единицами*, с двумя действительными временами или с двумя наполненными, т. е. истинно действительными, пространствами.

28. Я не говорю, что две точки пространства суть якобы одна и та же точка или что два момента времени — один и тот же момент, как это, кажется, мне приписывают. Иногда, конечно, за недостатком знаний могут вообразить, что существуют два разных момента, в то время как на самом деле имеется только один. Так, в геометрии, как было отмечено в § 17 последнего ответного письма, часто предполагают две точки различными, чтобы этим обозначить ошибочное, противоречащее истине предположение, а потом (при последующем исследовании) находят только одну. Если бы кто-нибудь предположил, что одна прямая пересекает другую в двух точках, то в конце рассмотрения окажется, что эти якобы две точки должны совпасть и образовать только одну. Так же обстоит дело, если прямая, во всяком другом случае пересекающая кривую в двух точках, становится касательной.

29. Я доказал, что пространство представляет собой не что иное, как порядок существования вещей, рассматриваемых в их одновременности. Фикция материального ограниченного универсума, кочующего в своей совокупности в неограниченном пустом пространстве, таким образом, недопустима. Она совершенно неразумна и негодна, ибо, кроме того, что вне материального универсума нет реального пространства, такое действие было бы бесцельно, оно означало бы деятельное безделье. Ни одним наблюдателем при этом не было бы замечено ни малейшего изменения. Это продукты фантазии философов, имеющих несовершенные понятия и превращающих пространство в абсолютную реальность. Пусть же ординарные математики, довольствующиеся только игрой воображения, выдумывают подобные понятия, которые, однако, разрушаются под ударами более глубоких доводов [11].

30. Собственно говоря, кажется, что Бог мог бы ограничить материальный универсум по протяженности, однако обратное, по-видимому, более соответствует его мудрости.

31. Я вовсе не признаю, что все ограниченное

подвижно. Даже по предположению моих противников, часть пространства неподвижна, хотя и ограничена. Подвижное должно быть способным менять свое положение по отношению к другому предмету, и при этом должно возникать новое состояние, отличное от первого, иначе изменение есть фикция. Согласно этому, ограниченное подвижное должно быть частью другого, чтобы стало возможным доступное наблюдению изменение.

32. Декарт утверждал безграничность материи, и я не считаю, что его убедительно опровергли [12]. Даже если согласиться с ним, то ведь из этого не следует ни того, что материя необходима, ни того, что она существовала извечно, ибо ее безграничное распространение проистекало бы только из выбора Бога, который счел бы лучшим сделать так, а не иначе.

К § 7

33. Поскольку пространство, как и время, само по себе представляет собой нечто идеальное, то пространство вне мира, пожалуй, должно быть мнимым, что уже признавали схоластики. Так же обстоит дело с пустым пространством внутри мира, которое я тоже считаю мнимым по соображениям, уже указанным мною.

34. В полемике со мной ссылаются на вакуум, полученный г-ном Герике из Магдебурга выкачиванием воздуха из сосуда, утверждая, что этот сосуд на самом деле совершенно пуст или содержит пространство, в котором совсем или по крайней мере частично нет материи [13]. Аристотелевцы и картезианцы, не допускающие пустоты в собственном смысле, ответили на этот опыт Герике, а также на опыт Торричелли из Флоренции (создавшего посредством ртути в стеклянной трубке свободное от воздуха пространство), что трубка и сосуд отнюдь не пусты, ибо у стекла имеются мельчайшие поры, через которые могут проникать лучи света, магнита и другие весьма крошечные порции материи. В этом я целиком придерживаюсь их мнения.

Я нахожу, что сосуд можно сравнить с находящимся в воде продырявленным ящиком, в котором содержатся рыбы или другие большие тела; если бы оттуда вынули эти тела, то их место обязательно заполнилось бы водой. Разница состоит только в том, что вода, хотя она жидка и более податлива, чем указанные крупные тела, все же

в такой же мере тяжела и массивна, как и они, или даже еще тяжелее, в то время как материя в сосуде, заполняющая место воздуха, гораздо менее плотна. Новые сторонники пустоты отвечают на это, что, мол, не плотность материи, а ее количество обусловливает сопротивление и что поэтому пустое пространство и сопротивление необходимо находятся в обратном отношении друг к другу. И добавляют, что степень тонкости при этом не имеет значения, что частицы ртути так же субтильны и тонки, как частицы воды, а ртуть все же оказывает сопротивление более чем в десяток раз большее. На это я отвечаю, что не количество материи обусловливает сопротивление, а скорее всего трудность, с которой она поддается воздействию. Сплавной лес, например, содержит меньше тяжелой материи, чем вода того же объема, тем не менее он оказывает кораблю большее сопротивление, чем указанный объем воды.

35. Между прочим, что касается ртути, то она в самом деле содержит приблизительно в 14 раз больше тяжелой материи, чем вода того же объема, но из этого не следует, что она в абсолютном смысле содержит в 14 раз больше материи. Напротив, вода содержит материи столько же, если считать вместе как ее собственную тяжелую материю, так и чужую, проникающую через ее поры, не тяжелую материю. Ибо и ртуть и вода являются массами тяжелой материи со сквозными отверстиями, через которые проникает большое количество материи без тяжести, не оказывающей чувственно воспринимаемого сопротивления. Сюда, очевидно, относится материя лучей света и других нечувственных сред, и прежде всего той среды, которая сама образует тяготение, пригоняя при удалении от центра более крупные тела к нему. Ибо было бы странным заблуждением, если бы всей материи придавали тяжесть и считали бы ее действенной по отношению ко всякой другой материи, как если бы все тела взаимно притягивались в соответствии со своими массами и расстояниями, т. е. обладали бы именно притяжением в собственном смысле, которое нельзя сводить к результатам скрытого толчка тела. Тяготение чувственно воспринимаемых тел к центру земли предполагает, напротив, движение какой-то среды в качестве причины. Это же относится и к другим видам тяготения, например к тяготению планет к Солнцу и друг к другу. Тело естественным образом не может быть приведено в движение иначе, чем посредством

другого тела, прикасающегося к нему и таким образом побуждающего его к движению [14], после чего оно продолжает свое движение до тех пор, пока соприкосновение с другим телом не воспрепятствует этому. Всякое другое воздействие на тело должно быть рассматриваемо или как чудо, или как чистое воображение.

К § 8 и 9

36. Я приводил в качестве возражения то, что пространство без тел, если его рассматривать как нечто реальное и абсолютное, было бы вечным, неизменным и независимым от Бога. Это возражение пытались опровергнуть, назвав пространство свойством Бога, на что я в своем последнем письме снова ответил, что неизмеримость составляет свойство Бога, но что пространство, которое часто соизмерно с телами, неравнозначно с неизмеримостью Бога.

37. Если пространство является свойством, возражал я далее, и если бесконечное пространство представляет собой неизмеримость Бога, то ограниченное пространство будет протяженностью или измеримостью ограниченной вещи. Пространство, занимаемое телом, в таком случае будет тождественно протяженности этого тела; но ведь это абсурд, так как тело менять свое пространство может, а со своей протяженностью связано неразрывно.

38. Но допустим, что пространство — свойство, тогда я спросил: чьим свойством будет в данном случае пустое ограниченное пространство, каковым представляется оно в безвоздушном сосуде? Утверждение, что это пустое пространство шарообразной или кубической формы есть свойство Бога, кажется нелепым. Может быть, оно является свойством каких-то нематериальных, протяженных, мнимых субстанций, которые считают находящимися в мнимых пространствах?

39. Если пространство является свойством, или качеством, находящейся в нем субстанции, то одно и то же пространство будет качеством то одного тела, то другого, принадлежащим то к нематериальной субстанции, а то, может быть, даже к Богу, если оно не содержит никаких других материальных или нематериальных субстанций. Что за странное свойство, или качество, которое переходит от субъекта к субъекту! Субъекты, таким образом, как бы снимают свои акциденции, словно одежду, чтобы другие

субъекты могли их надеть. Как же тогда будут различать акциденции и субстанции [15]?

40. Дальше: если конечные пространства суть качества конечных субстанций, находящихся в них, и если бесконечное пространство — свойство Бога, то получается странная картина: свойство Бога составляется из качеств его творений, поскольку все конечные пространства, вместе взятые, дают бесконечное пространство.

41. Если же отрицать, что конечное пространство — качество конечных вещей, то как же нелепо будет утверждение, что бесконечное пространство — свойство, или качество, какой-нибудь бесконечной вещи! В своем последнем письме я указал на все эти трудности, но их, очевидно, не сумели разрешить.

42. У меня имеются еще и другие доводы против странного представления, будто пространство является свойством Бога. Ибо если это так, то пространство входит в сущность Бога. Но пространство имеет части, следовательно, в сущности Бога имелись бы части. Spectatum admissi [16].

43. Кроме того, поскольку пространства бывают либо пусты, либо наполнены, стало быть, в сущности Бога имелись бы части, которые были бы то пусты, то наполнены и, следовательно, подвержены постоянной перемене. Наполняющие пространство тела заполнили бы часть сущности Бога и были бы с ней соизмеримы; далее, признавая пустое, необходимо признать, что часть божественной сущности содержится в сосуде. Бог, имеющий части, весьма походил бы на Бога стоиков, который был совокупностью самого универсума, рассматриваемого как божественное живое существо.

44. Если бесконечное пространство — это неизмеримость Бога, то бесконечное время является его вечностью. Тогда следует сказать, что все то, что существует в пространстве, существует также в неизмеримости Бога и, следовательно, в его сущности, а также что все то, что существует во времени, содержится в сущности Бога. Все эти странные положения дают основание заключить о злоупотреблении словами.

45. Приведем еще другой пример: из неизмеримости Бога следует, что он находится во всех пространствах. Но если Бог находится в пространстве, то как же тогда можно говорить, что пространство находится в нем или что оно является свойством Бога? Известно, что свойство со-

держится в субъекте, но пока еще никто не утверждал, что субъект содержится в своем свойстве. То же имеет место, если считать, что Бог существует во всем времени; каким же образом тогда время находится в Боге и как же оно может быть его свойством? Это все сплошь *парадоксальные заявления.*

46. Мне кажется, что здесь путают неизмеримость или протяженность вещей с пространством, по отношению к которому эта протяженность определяется. Бесконечное пространство не представляет собой неизмеримость Бога; конечное пространство так же не означает протяженности тел, как время не означает длительности. Вещи сохраняют свою протяженность, но отнюдь не всегда свое пространство. Всякая вещь имеет свою собственную протяженность, свою собственную длительность, но она не имеет своего собственного времени и не сохраняет своего собственного пространства [17].

47. Пространственные представления вырабатываются у людей примерно следующим образом. Они наблюдают различные вещи, существующие одновременно, и находят в них определенный порядок сосуществования, согласно которому отношение вещей друг к другу является более или менее простым. Это их взаимное расположение или расстояние [18]. Если при этом один из сосуществующих элементов изменит свое отношение к множеству других, а среди последних такого изменения не произойдет и если только что присоединившийся элемент займет как раз то отношение к другим, которое было у первого, то говорят, что он вступил на его место, и называют это изменение движением, приписывая его элементу, в котором лежит непосредственная причина изменения [19]. И если некоторые или даже все элементы изменили бы по определенным правилам направление и скорость, то всегда можно определить отношение расположения, которое каждый член приобретает относительно каждого другого; можно было бы даже указать для каждого элемента его отношение расположения ко всем другим, предполагая, что он вообще не двигался иным образом, чем на самом деле. Если предположить, что среди сосуществующих тел имеется достаточное число таких, которые не испытывают никакого изменения по отношению друг к другу, то о членах, вступивших с этими означенными элементами в такое отношение, которое раньше было присуще другим телам, можно сказать, что они сейчас находятся на месте этих

других. Но совокупность всех этих мест называется *пространством.* Это показывает, что для образования понятия места и, следовательно, пространства достаточно рассматривать эти отношения и правила их изменения без необходимости представлять себе здесь абсолютную реальность вне вещей, расположение которых рассматривается. Если дать что-то вроде определения, то *местом* (place) является то, что для A и B одинаково, если отношение, которое B имеет в своем сосуществовании к C, E, F, J и т. д., целиком совпадает с отношением, которое A имеет в своем сосуществовании к ним, предполагая, что нет никакой причины для изменения соотношения самих C, E, F, J и т. д. Можно было бы также сказать, не вдаваясь в подробности, что под местом мы понимаем то, что присуще разным существованиям в разные времена, когда они совершенно совпадают в своих отношениях сосуществования к некоторым состояниям, предполагаемым в тот или иной момент фиксированными. Фиксированными существованиями называются такие, для которых не было основания изменить свой порядок сосуществования с другими, следовательно, в которых, иными словами, не произошло движения. Пространство, наконец,— это то, что получается из совокупности всех мест. При этом следует учесть различие между самим местом и отношением расположения тела, занимающего место. Ибо места A и B одинаковы, в то время как отношение A к фиксированным телам не есть точно и индивидуально то же самое, что и отношение, которое B, вступающее на его место, будет иметь к тем же фиксированным телам. Эти отношения лишь подобны. Ибо два различных субъекта, например A и B, не могут иметь одинаковое индивидуальное качество, так как одна и та же индивидуальная акциденция не может ни находиться в двух субъектах, ни переходить от субъекта к субъекту [20]. Но дух не удовлетворяется этим подобием, он ищет тождество, вещь, которая была бы поистине одной и той же, и представляет ее себе как будто существующей вне этих объектов; вот это-то здесь и называют местом или пространством. Оно, кстати, может быть только идеальным, ведь содержит оно не что иное, как некий порядок, в котором дух постигает применение отношений [21]. Так, например, дух может себе представить устойчивый порядок из генеалогических рядов, величина которых определялась бы только числом поколений, где каждый индивид имел бы свое определенное место. И если бы приняли во внимание

фикцию о переселении душ и допустили бы, что человеческие души возвращаются, то тогда индивиды могли бы обмениваться своими местами: кто был отцом или дедушкой, мог бы стать сыном или внуком и т. д. И все же эти генеалогические места, ряды и пространства, хотя они и выражают реальные истины, были бы идеальными. Я хочу привести еще один пример о привычке нашего духа к свойствам, имеющим место только в самих субъектах, мысленно добавлять что-то соответствующее им вне субъектов. Отношение, или пропорцию, между двумя линиями L и M можно представить трояким образом: как отношение большей [L] к меньшей [M], как отношение меньшей [M] к большей [L] или, наконец, как что-то оторванное от обеих, т. е. как отношение между L и M, не обращая при этом внимания на то, какой член является предыдущим или последующим, субъектом или объектом. Так именно рассматривают пропорции в музыке. При первом способе рассмотрения субъектом для акциденции, называемой философами отношением или соотношением, является бо́льшая линия L, во втором — меньшая линия M. Но что будет ее субъектом в третьем смысле? Нельзя сказать, что обе они L и M, вместе взятые, составляют субъект такой акциденции, ибо тогда мы имели бы одну акциденцию в двух субъектах, стоящую как бы одной ногой в одном субъекте, другой — в другом, что несовместимо с понятием акциденции. Надо поэтому сказать, что отношение в третьем смысле существует, конечно, вне субъектов, но, поскольку оно не является ни субстанцией, ни акциденцией, оно должно быть чем-то чисто идеальным, рассмотрение которого, однако, от этого не является менее плодотворным. Между прочим, я здесь поступил примерно так же, как Евклид, который все-таки определил, что следует понимать под «равными отношениями», хотя не мог точно определить понятие геометрического отношения в абсолютном смысле. Так и я для того, чтобы объяснить, что такое определенное место, пытался определить, что такое одно и то же место. Наконец, я отмечаю, что следы, которые подвижные вещи оставляют иногда на неподвижных, совершая по ним свое движение, породили у людей представление, согласно которому подобные следы остаются тогда, когда нет никаких неподвижных вещей. Но это следует понимать чисто идеально и означает только то, что если бы существовало нечто неподвижное, то подвижная вещь могла бы образовать след на нем. Итак,

посредством этой аналогии воображают себе места, следы, пространства, в то время как все эти вещи имеют свое существование лишь в истинности отношений, но отнюдь не в какой-то абсолютной реальности [22].

48. Если в конце концов пространство, не заполненное телами (как это представляют себе), не совсем пусто, то я спрашиваю тогда: чем оно заполнено? Может быть, существуют протяженные духи или нематериальные субстанции, которые в состоянии растекаться и снова сжиматься, которые там бродят и проникают друг в друга, не мешая друг другу, словно тени двух тел на поверхности стены? Я мысленно уже предвижу появление забавных фантазий господина Генри Мора (между прочим, ученого мужа, преисполненного наилучших намерений) и некоторых других, придерживавшихся мнения, что эти духи, если им заблагорассудится, могут стать непроницаемыми. Есть даже и такие, кто думает, будто человек в состоянии невинности также обладал даром проницаемости и лишь в результате грехопадения стал твердым, непрозрачным и непроницаемым! Но разве не значит поставить все представления о вещах на голову, наделяя Бога частями, а духов — протяженностью? Принцип достаточного основания один способствует исчезновению всех этих фантастических измышлений; те, кто неправильно применяет этот великий принцип, легко выдумывают себе фикции.

К § 10

49. Нельзя называть определенную длительность вечной, но вещи, всегда существующие, можно считать вечными постольку, поскольку они все время приобретают новую продолжительность. Все, что существует временно и длительно, подвержено гибели, так как оно имеет свое бытие друг после друга. Как же могло бы иметь вечное бытие то, что, точно говоря, никогда не существует? Ибо как могло бы существовать что-то, ни одна часть чего никогда не существует [23]? Существуют только моменты времени, но момент не является даже частью времени. Кто примет в соображение все это, тот, наверно, поймет, что время может быть только чем-то идеальным, а аналогия, существующая между пространством и временем, далее приведет к заключению, что оба одинаково идеальны. Но если понимать под вечной длительностью лишь то, что эта вещь продолжает существовать вечно, то мне против этого возразить нечего.

50. Если реальность пространства и времени необходима для неизмеримости и вечности Бога, если Бог должен быть в пространстве и это составляет его свойство, то Бог известным образом будет зависеть от пространства и времени и нуждаться в них. Ибо ссылка на то, что пространство и время существуют в Боге и являются как бы его свойствами, несостоятельна. Разве можно было бы допустить мысль о том, что тела бродят в частях божественного существа?

К § 11 и 12

51. Я уже показал, что пространство не может существовать в Боге, поскольку оно имеет части. Теперь прибегают к новой уловке: отступая от общепринятого значения терминов, утверждают, будто пространство не имеет частей, так как его отдельные части неотделимы друг от друга и разделением не могут быть оторваны друг от друга. Однако достаточно того, что пространство имеет части, все равно, отделимы они или нет, и что их можно указать в пространстве посредством тел, находящихся в нем, или линий, или плоскостей, которые можно в нем провести.

К § 13

52. Чтобы доказать, что пространство без тел представляет собой абсолютную реальность, мне возразили, что материальный ограниченный универсум якобы может кочевать в пространстве. На это я ответил, что предположение об ограниченности материального универсума кажется мне неразумным и, далее, что даже если допустить это, то еще более неразумным было бы предположить движение универсума, не состоящее в относительной перемене положения частей его, так как такое движение не производило бы доступное наблюдению изменение и было бы, таким образом, совершенно бесцельно. Иначе обстоит дело, когда части изменяют свое положение по отношению друг к другу, ибо тогда в пространстве познают движение, состоящее, однако, в изменении порядка отношений. Теперь мне возражают, что истинность движения якобы независима от наблюдения: корабль, например, может двигаться вперед без того, чтобы это заметили находящиеся внутри его. На это я отвечаю, что движение хотя и независимо от наблюдения, но оно отнюдь не независимо от возможности наблюдения вообще. Движение имеется лишь там, где происходит доступное наблюдению изменение; там же, где изменение нельзя установить наблюдением, там и нет никакого изменения. Противоположное утверждение основано на предположении о реальном, абсолютном пространстве, опровергнутом мною со всей строгостью принципом необходимости достаточного основания.

53. Ни в восьмом определении «Математических начал философии» [24], ни в поучении к этому определению я не нахожу ничего, что доказало бы или могло бы доказать реальность пространства самого по себе. Тем не менее я признаю различие между абсолютным истинным движением тела и простым изменением его положения по отношению к другому телу. Ибо если непосредственная причина изменения заключена в самом теле, то оно действительно находится в движении и тогда, следовательно, изменится положение других тел по отношению к нему, хотя причина этого изменения не лежит в них самих [25]. Правда, строго говоря, нет тела, которое бы совершенно и целиком находилось в покое, но при математическом рассмотрении от этого абстрагируются. Таким образом, я ответил на все доводы, которые приводились в пользу абсолютной реальности пространства. Я показал несостоятельность этой реальности при помощи основополагающего, весьма разумного и испытанного принципа, не допускающего никакого исключения и никакого возражения. Итак, из сказанного можно заключить, что я не могу допустить существования ни подвижного универсума, ни какого-либо места вне материального универсума.

К § 14

54. Я больше не знаю возражения, на которое бы я, по моему мнению, недостаточно ответил. Что касается возражения, будто пространство и время являются величинами или, скорее, объектами, которым присуща величина, в то время как этого нельзя сказать о положении и порядке, то я отвечаю, что порядок также имеет свою величину: ведь существуют в нем предыдущий и последующий члены, а следовательно, расстояние, или промежуток. Относительные вещи, так же как и абсолютные, имеют свою величину; например, в математике соотношения, или пропорции, имеют свою величину и измеряются посредством логарифмов, тем не менее они являются отношениями [26]. Таким же образом пространство и время, хотя они и

состоят из отношений, не исключают наличия у них величины.

К § 15

55. Что касается вопроса, мог ли Бог сотворить мир раньше, то предварительно следует точно договориться, о чем идет речь. Поскольку, как было мною доказано, время без вещей является лишь чисто идеальной возможностью, то утверждение о том, будто наш действительный мир без всякого изменения мог бы быть создан и раньше, очевидно, совершенно невразумительно; ибо нет никакого отличительного признака, по которому можно было бы узнать, что он был создан раньше. Поэтому предположение, что Бог создал этот же мир раньше, как было сказано, содержит нечто химерическое; оно из времени делает абсолютную, независимую от Бога вещь, тогда как время должно сосуществовать только вместе с творениями и постигается лишь порядком и величиной их изменений.

56. Абсолютно говоря, можно себе, конечно, представить, что универсум появился раньше, чем это на самом деле имело место. Допустим, что наш или какой-нибудь другой универсум изображается фигурой ABEF, ордината AB означает его первое состояние, ординаты CD,EF — определенные последующие состояния [см. фиг. 17] [27]; я утверждаю, что можно было бы допустить более раннее начало, мысленно продолжая фигуру назад и добавляя кусочек SRABS. Таким образом, вместе с увеличением вещей время также окажется продолженным; но является ли подобный прирост разумным и соответствующим мудрости Бога — это другой вопрос, на который надо ответить отрицательно, ибо в противном случае Бог осуществил бы такой прирост [28]. Это было бы подобно тому, как Humano capiti cervicem pictor equinam jungere sivelit [29].

Так же обстоит дело с продолжительностью существования мира. Подобно тому как можно было бы мысленно что-то прибавить к его началу, равным же образом можно было бы что-то отнять от его конца, но и такое допущение было бы противно разуму.

57. Вот так следует понимать тезис о том, что Бог создал вещи в такое время, какое ему показалось подходящим, ибо это зависело от вещей, которые он решил сотворить. Но поскольку наряду с вещами было принято решение также об их отношениях, то отпадал и выбор относительно времени или места, которые сами по себе не имеют ничего

реального и определяющего и даже ничего различимого.

58. Нельзя поэтому сказать, как это делается в данном случае, что мудрость Бога будто бы имеет веские основания, чтобы создать этот мир именно в данное определенное время; принятие особого момента времени, который якобы существовал тогда, когда вещей еще не было, является невозможной фикцией; ведь веские основания для выбора не могут существовать там, где все неразличимо.

59. Когда я говорю об этом мире, то я имею в виду всю совокупность материальных и нематериальных существ от начала сотворения вещей; если же иметь в виду начало только материального мира и допускать существование до него нематериальных существ, то это было бы даже более приемлемо. Ибо тогда время обозначалось бы уже существующими вещами и, следовательно, не было бы больше безразличия и был бы возможен выбор. Правда, трудность от этого не снималась бы, ибо если признать начало всего универсума нематериальных и материальных вещей, то Богу больше не осталось бы выбора относительно момента времени этого начала.

60. Не следует поэтому говорить, как это имело место здесь, что Бог создал вещи в особом пространстве и в особый момент времени, которые ему понравились, ибо поскольку все времена и все пространства сами по себе совершенно однородны и неразличимы, то одно не может нравиться больше, чем другое.

61. Я не хочу здесь останавливаться на своем более подробно в другом месте изложенном взгляде, что нет сотворенных субстанций, совершенно свободных от материи [30]. В этом вопросе я стою на стороне древних и разума, допуская, что ангелы, или высшие духи (интеллигенции), а также души, отделенные от грубых тел, всегда связаны с более тонкими телами, хотя сами они не телесны. Вульгарная философия легко допускает всякого рода фикции; моя более строга.

62. Я вовсе не говорю, что материя и пространство — одно и то же, а лишь утверждаю, что без материи нет и пространства и что пространство само по себе не представляет собой абсолютной реальности. Пространство и материя отличаются друг от друга так же, как время и движение: оба они хотя и различны, но все же неразделимы.

63. Но отсюда не следует, что материя является вечной и необходимой, в противном случае пришлось бы прини-

мать вечность и необходимость пространства; но это предположение, во всех отношениях плохо обоснованное.

К § 16 и 17

64. Мне кажется, что я дал ответ на все, и особенно на возражение о том, что пространство и время имеют величину, а порядок, напротив, ее не имеет. Ср. выше, § 54.

65. Я ясно показал, что противоречие заключается в предположении оппонентов, ищущих различие там, где его нет. Было бы явно несправедливо заключить отсюда, будто я признал наличие противоречия в своем собственном взгляде.

К § 18

66. Здесь вновь приводится рассуждение, несостоятельность которого я доказал уже выше, в § 17. Говорят, что Бог может иметь веские основания для того, чтобы создать два совершенно равных и подобных кубика, что тогда ему пришлось бы указать им их места, хотя все условия были бы совершенно равны. Не следует, однако, отделять сам факт от его обстоятельств. Все это рассуждение состоит из несовершенных понятий. Решения Бога никогда не являются абстрактными и несовершенными, как если бы он сначала определил создание двух кубиков, а потом принял особое решение о том, куда их поставить. Человек в своей ограниченности, может быть, так и поступает: сначала он принимает какое-нибудь решение, а потом попадает в затруднения из-за средств и путей, места и подробности его исполнения; но Бог никогда не принимает решения о достижении какой-либо цели, не учитывая в то же время средств и всех обстоятельств. В своей «Теодицее» я показал даже, что, собственно говоря, для всего универсума существует лишь одно-единственное решение, в силу которого он из возможности был допущен к существованию. Согласно этому, Бог никогда не выберет кубика, не выбирая в то же время его места, и никогда не сделает выбор среди неразличимого.

67. Части пространства определяются и различаются только с помощью имеющихся в нем вещей, и это многообразие вещей в пространстве и побуждает Бога различным образом воздействовать на различные части пространства. Без вещей, однако, пространство не имеет ничего определенного и даже не является чем-то действительным.

68. Если Бог решил создать определенный материальный кубик, то он также принял решение и о месте этого кубика; это касается отношения последнего к другим частям материи, а не отношения к обособленному пространству, в котором нет ничего побуждающего к решению.

69. Его мудрость, однако, не допускает одновременного создания двух совершенно равных и подобных кубиков, потому что нельзя найти основания для того, чтобы указать им разные места. В данном случае имелась бы воля без мотива.

70. Я сравнил волю без мотива (которую поверхностные рассуждения приписывают Богу) со «случаем» Эпикура. На это возражают, что «случай» Эпикура является слепой необходимостью, а не свободным изъявлением воли. Я отвечаю, что «случай» Эпикура — это не необходимость, а нечто индифферентное; кроме того, Эпикур ввел его специально для того, чтобы избежать признания необходимости. Конечно, случай слеп, но воля без мотива была бы не менее слепа и случайна.

К § 19

71. Здесь повторяют то, что я уже отверг выше (§ 21), а именно что создание материи якобы невозможно, если у Бога не будет выбора среди неразличимого. Это было бы правильным, если бы материя состояла из атомов, из совершенно однородных тел или других подобных фикций поверхностной философии; на самом же деле тот же великий принцип, который исключает выбор среди неразличимого, разрушает также и эти плохо обоснованные фикции.

К § 20

72. Мне возразили в третьем письме (§ 7 и 8), что считать Бога определенным внешними вещами — значит отрицать наличие у него внутреннего принципа деятельности. На это я ответил, что представления о внешних вещах находятся в нем и что он, таким образом, определяется внутренними основаниями, т. е. своей мудростью. Сейчас вдруг не хотят понимать, к чему относился мой ответ.

К § 21

73. В возражениях, которые мне делают, часто путают то, чего Бог не хочет, с тем, чего он не может. Ср. выше, § 9,

и ниже, § 76. Так, например, Бог может совершить все то, что возможно, но хочет он только наилучшего. Я поэтому и не говорю, как это приписывают мне здесь, что Бог якобы не может установить границ протяженности материи, а утверждаю лишь, что он, очевидно, не хочет этого и предпочел не ставить ей таких границ.

74. Заключение от протяженности к длительности *непоследовательно*: из неограниченного протяжения материи нельзя заключить о ее бесконечной длительности или обратного — об отсутствии у нее начала. Если природа вещей в целом такова, что их совершенство всегда равномерно возрастает, то мир этих вещей должен был иметь начало [31]. Следовательно, имеются, вероятно, основания для того, чтобы ограничить длительность вещей, даже если для ограничения их протяженности таковых оснований нет. Более того, начало мира не противоречит бесконечности его длительности a parte post, т. е. в последующем; границы же мира, напротив, противоречили бы бесконечности его протяженности. Согласно этому, если в обоих случаях хотят сохранить характер бесконечного Творца, то более разумно полагать начало, чем допускать границы.

75. Все же те, кто допускали вечность мира или по крайней мере — подобно некоторым знаменитым богословам — возможность его вечности, этим отнюдь не отрицали его зависимости от Бога, как это здесь приписывается им без всякого основания.

К § 22 и 23

76. Таким же необоснованным является возражение, что будто бы, по моему мнению, все то, что Бог может делать, должно быть сделано по необходимости, словно неизвестно, что именно это я в своей «Теодицее» основательно опроверг и разрушил утверждение о том, будто возможно только то, что действительно случается,— утверждение, которое встречается уже у некоторых древних философов, в частности, по свидетельству Цицерона, у Диодора! Смешивают моральную необходимость, вытекающую из выбора наилучшего, с абсолютной необходимостью, смешивают волю Бога с его могуществом. Бог может производить все, что возможно, т. е. что не содержит в себе противоречия, но из возможного хочет производить лишь наилучшее (ср. выше, § 9 и 74).

77. Бог, таким образом, создавая существа, не действует по необходимости, потому что он действует согласно своему выбору. Когда на это снова возражают, что необходимо действующий собственно вообще не действует, то этот довод тоже плохо обоснован. Часто против меня смело и необоснованно выдвигают тезисы, которые невозможно доказать.

К § 24–28

78. В качестве извинения заявляют, будто бы никто не утверждал, что пространство является *сенсориумом* Бога, а говорилось лишь то, что оно ведет себя *подобно* его *сенсориуму*. Но первое мне кажется столь же мало подходящим и столь же мало понятным, как и второе.

К § 29

79. Пространство не является местом всех вещей, так как не является местом Бога, иначе существовала бы вещь, столь же вечная, как и Бог, и независимая от него, в то время как сам Бог был бы зависим от нее, если бы он нуждался в месте.

80. Так же мало я понимаю, как можно назвать пространство местом идей, которые ведь находятся в рассудке (entendement).

81. Довольно странно и то, когда говорят, что человеческая душа — это душа образов. Образы, которые находятся в рассудке, пребывают в духе; если же последний являлся бы душой образов, то они должны были бы находиться вне его. Но если считать образы телесными, как же тогда наш дух может быть их душой, ведь в таком случае они были бы лишь преходящими впечатлениями в теле, душой которого он является?

82. Если Бог воспринимает процессы в мире посредством *сенсориума*, то тогда окажется, что вещи воздействуют на него; таким образом, Бога представляют себе Мировой Душой. Меня обвиняют в том, что я повторил якобы ответы, не принимая к сведению возражения, но я не вижу, чтобы противники преодолели указываемые мною трудности. Лучше было бы совсем отказаться от этого мнимого *сенсориума*.

К § 30

83. Здесь говорят, что будто бы не понимают, в каком смысле я называю душу *представительным началом*, как

если бы никогда не слышали ни слова о моей *предустановленной гармонии.*

84. С обычным мнением, согласно которому образы вещей передаются (conveyed) * душе посредством органов, я ни в коем случае не согласен. Ибо невозможно понять, через какое отверстие или каким средством должна происходить передача образов от органа в душу. Этот взгляд вульгарной философии совершенно непонятен, как это в достаточной мере показали неокартезианцы. Непонятно, как материя должна влиять на нематериальную субстанцию; и если по этому поводу выдвигать необъяснимое предположение, то это, значит, возвращаться к схоластике и ее химерическим представлениям о каких-то *необъяснимых интенциональных образах* [32], переходящих из органов в душу. Картезианцы видели трудность, но не разрешили ее, а прибегали к совершенно особому содействию Бога, которое действительно означало бы чудо; я, однако, считаю, что дал истинное решение этой загадке.

85. Так же непонятно, когда говорят, что Бог познает события в мире потому, что он внутренне присутствует в субстанциях, а не в силу зависимости событий от него,— зависимости, в которой постоянно находится продолжительность их существования и которая заключает в себе в известном смысле непрерывное воссоздание. Простое присутствие или близость сосуществования недостаточны для того, чтобы стало понятным, каким образом процессы в одном существе должны соответствовать процессам в другом.

86. Далее, это означает прямое согласие с доктриной, отождествляющей Бога с Мировой Душой, поскольку Бог в этом случае должен воспринимать вещи не в силу их зависимости от него, т. е. *непрерывного творения* всего хорошего и совершенного в них, а посредством какого-то рода ощущения, аналогичного тому, с помощью которого душа, по обычному представлению, воспринимает процессы в теле. Этим глубоко принижают божественное познание.

87. На самом же деле ощущение в том виде, в каком оно рассматривается здесь, является совершенно химерическим и не происходит даже в душах. Последние воспринимают внешние процессы через внутренние, реагируя на внешние вещи в силу предустановленной Богом гармонии — этого наипрекраснейшего и достойного восхищения из всех его творений, согласно которому всякая простая субстанция в силу своей природы представляет собой, так сказать, концентрацию и живое зеркало всего универсума, отражающее его соответственно со своей определенной точки зрения. В этом и состоит одно из прекраснейших и самых неоспоримых доказательств бытия Бога, ибо один Бог, т. е. общая причина вещей, в состоянии создать эту гармонию среди них. Но сам Бог не может воспринимать вещи с помощью того же средства, которым он делает возможным их восприятие другими субъектами. Он их воспринимает потому, что сам по собственной мощи создает это средство, и они не могли бы восприниматься другими, если бы он сам не создал их способными к этому и если бы он не носил представление о них в самом себе; не потому, что он как бы происходит от вещей, а потому, что вещи происходят от него и он является их действенной и образцовой причиной. Он ощущает их, ибо они происходят от него,— если здесь вообще можно говорить об ощущении, так как этот термин допустим здесь только в том случае, если сначала освободить его от несовершенства, заключающегося, по-видимому, в том, что это слово означает воздействие вещей. Они существуют, и они ему известны, так как он познает и хочет их и так как то, что он хочет, есть уже то, что существует. Это становится еще более очевидным благодаря тому, что он дает им возможность взаимно воспринимать друг друга, и именно в силу природы, которой он первоначально и навсегда наделил их и которую он только поддерживает соответственно законам каждой в отдельности — законам, сводящимся при всем их разнообразии все же к точному соответствию результатов. Это выходит за рамки всех тех упрощенных представлений, которые обычно имеются о божественном совершенстве и о божественных творениях, и возвышает их на самую высокую ступень, как это признал г-н Бейль, хотя он без основания придерживался мнения, что эти предположения выходят за пределы возможного.

88. Если бы из содержащихся в св. Писании слов о том, что Бог отдыхает от своих трудов, было сделано заключение, будто нет больше непрерывного творения, то это означало бы злоупотребление отмеченным текстом. Правда, новые простые субстанции больше не создаются, но было бы неправильно отсюда заключать, что Бог играет теперь

* *Кларк:* «Душа различает вещи посредством образов, доставляемых ей органами чувств».

в мире лишь ту роль, которая — по обычному представлению — подобает душе в теле, а именно что он управляет миром просто своим присутствием, не оказывая никакого воздействия, необходимого для продолжения его бытия.

К § 31

89. Гармония, или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а, как все вещи природы, действием, или следствием, первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда. В действительности она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей [33].

90. Слова «предустановленная гармония» есть, конечно, способ выражения, однако это не простой, ничего не говорящий термин, а термин, который раскрывается очень понятным образом, и ему не могут здесь противопоставить никаких серьезных возражений.

91. Так как в природе всякой простой субстанции, души, или истинной монады, заложено, что каждое следующее состояние является следствием предыдущего, то этим причина для гармонии уже полностью определена. Богу теперь остается только способствовать тому, чтобы простая субстанция была бы прежде всего не чем иным, как отражением универсума с определенной точки зрения: из этого уже само собой вытекает, что она навсегда останется им и что все простые субстанции всегда будут находиться в гармонии между собой, так как всегда представляют один и тот же универсум.

К § 32

92. Конечно, по моему мнению, ни душа не нарушает законов тела, ни тело — законов души. Обе находятся только в соответствии друг с другом; при этом, однако, душа действует свободно, следуя правилам конечных причин, тело же — механически, следуя законам действующих причин. Но это не противоречит, как здесь думают, свободе души; ибо каждое деятельное существо, действующее согласно конечным причинам по выбору, свободно, хотя случается, что его действия согласуются с событиями, обусловленными только действующими причинами и совершающимися бессознательно, или механически. Ибо Бог, предвидя, что могла бы делать свободная причина, устроил свою машину вначале так, что она не может нарушить

согласованности с этой свободной причиной. Г-н Жакло в одной из своих книг против г-на Бейля блестяще разрешил эту трудность [34], соответствующее место из нее я цитировал в первой части § 63 «Теодицеи». Я вернусь к этому еще ниже, в § 124.

К § 33

93. Я не соглашусь с тем, что всякое действие сообщает новую силу объекту, на который оно направлено. При столкновении тел часто случается, что каждое из них сохраняет свою силу, как это имеет место при непосредственном столкновении двух одинаково твердых тел. В данном случае изменяется лишь направление и не происходит изменение силы; каждое из тел принимает направление другого и устремляется назад с той же скоростью, которую оно имело раньше.

94. Все-таки я вовсе не говорю, что сообщение телу новой силы является будто бы сверхъестественным; напротив, я признаю, что одно тело часто передает другому новую силу, теряя при этом столько же своей. Сверхъестественным я называю только то, что весь универсум тел получает прирост силы, тогда, следовательно, в одном теле сила увеличивается без того, чтобы другие теряли столько же. Поэтому я и считаю неосновательным утверждать, будто душа сообщает телу силу, ибо для совокупности тел это означало бы прирост силы.

95. Дилемма, которую здесь выдвигают, а именно что якобы, согласно моему мнению, человек или поступает сверхъестественно, или же является чистой машиной, подобно часовому механизму, плохо обоснована. Человек действует не сверхъестественным образом; его тело действительно является машиной и действует только как таковая, но его душа не перестает быть свободной причиной.

К § 34 и 35

96. Что касается сравнения Бога с Мировой Душой и того обстоятельства, что взгляд, противоположный моему, слишком сближает оба понятия друг с другом, то я по данному вопросу ссылаюсь как на предыдущие, так и на последующие соображения, высказанные в настоящем письме в § 82, 86, 88, 111.

К § 36

97. Далее я ссылаюсь на то, что уже сказал о гармонии между душой и телом в § 89 и след.

К § 37

98. Мне говорят, что душа присутствует не в мозгу, а в *сенсориуме*, не объясняя подробнее, что собой представляет этот *сенсориум*. Но если он протяжен, каким, мне кажется, его считают, то всегда остается одна и та же трудность и снова возникает вопрос о том, рассеяна ли душа по всей протяженности сенсориума, как бы велика или мала она ни была; ибо больше или меньше здесь не имеет никакого значения.

К § 38

99. Я сейчас не ставлю себе задачу изложить свою динамику, или учение о силах; для этого здесь неподходящее место. Тем не менее мне легко ответить на сделанное мне возражение. Я утверждал, что деятельные силы сохраняются в мире. Мне возражают, что два мягких или неупругих тела при столкновении теряют свою силу. На это я отвечаю, что это не так. Если рассматривать только совокупное движение тел, то здесь, конечно, сила теряется; она, однако, переносится на части, которые внутренне возбуждаются силой столкновения, или толчка. Потеря, таким образом, имеет место только по видимости; силы не уничтожаются, а лишь рассеиваются в чрезвычайно мелких частях; здесь происходит не потеря силы, а нечто подобное тому, что имеет место при размене крупных денег на мелкие [35].

Я, однако, признаю, что количество движения не остается одним и тем же, и согласен с тем, что говорится по этому поводу на с. 341 «Оптики» г-на Ньютона, которую здесь цитируют [36]; но в другом месте я показал, что существует различие между количеством движения и количеством силы.

К § 39

100. Мне возражали, что сила якобы убывает в телесном универсуме естественным образом, и называли это следствием зависимости вещей (ср. § 13 и 14 третьего ответа). В своем третьем ответном письме я потребовал доказательства того, что данный недостаток вытекает из зависимости вещей; сейчас пытаются уклониться от выполнения этого требования, выпячивая случайные побочные обстоятельства и даже оспаривая мнение, что здесь вообще имеет место недостаток. Как бы то ни было, пусть это будет недостаток или нет, надо все же доказать, что утверждаемый факт является следствием зависимости вещей.

101. Тем не менее нельзя, пожалуй, не признать, что наличие обстоятельства, делающего машину мира такой же несовершенной, как и механизм плохого часовщика, есть недостаток.

102. Теперь утверждают, что убыль силы якобы является следствием инертности материи, но и это также невозможно доказать. Эта инертность, введенная и обозначенная Кеплером, повторенная Декартом в его «Письмах» и употребленная мною в «Теодицее», чтобы дать картину и в то же время пример естественного несовершенства существ, имеет своим следствием лишь то, что скорости уменьшаются, когда массы увеличиваются, но при этом и речи нет о каком-либо уменьшении силы [37].

К § 40

103. Я утверждал, что зависимость мировой машины от божественного Творца устраняет этот недостаток: она делает всякое исправление излишним, так как творение не подвержено порче или ухудшению. А сейчас я спрашиваю всех, как можно из этого заключать, как это здесь делают, будто материальный мир бесконечен и вечен, без всякого начала, и будто Бог всегда должен был создавать такое количество людей и других существ, какое он способен создать.

К § 41

104. Я не говорю, что пространство — это *порядок или положение*, делающее возможным расположение тел; это была бы непонятная болтовня. Достаточно лишь обратить внимание на мои собственные слова и связать их с тем, что я только что сказал в ном. 47, чтобы объяснить, каким образом дух образует себе идею пространства без того, чтобы обязательно существовало соответствующее реальное и абсолютное существо вне духа и вне отношений. Я, следовательно, не говорю, что пространство — это порядок или расположение, а утверждаю только, что оно есть

порядок расположения, согласно которому места приведены в порядок, и что абстрактное пространство является порядком возможных расположений. Таким образом, оно представляет собой нечто идеальное, но, по-видимому, в этом вопросе меня никак не хотят понять. На возражение о том, что порядок якобы не может иметь величины, я уже ответил выше, в § 54.

105. Мне здесь возражают, что время якобы не может быть порядком следующих друг за другом вещей, так как величина его может меняться, между тем как последовательность остается той же самой. Я отвечаю, что это последнее не имеет места; напротив, для увеличения или уменьшения времени необходимо требуется увеличение или уменьшение промежуточных ступеней между существующими друг за другом состояниями, ибо в самом времени, так же как и в пространстве, не имеется ни пустого, ни уплотнения или проникновения.

106. Я утверждаю, что неизмеримость и вечность Бога в случае отсутствия созданных им вещей хотя и продолжали бы существовать, но при этом были бы совершенно независимы от времени и мест. Если бы не было созданных вещей, то не было бы ни времени, ни места, следовательно, не было бы и действительного пространства. Неизмеримость Бога независима от пространства, как и вечность его — от времени. Оба указанных свойства проявляются в отношении к этим двум порядкам вещей и означают лишь, что Бог присутствует во всех его вещах, которые когда-либо могли бы существовать, и что он сосуществует с ними. Итак, я вовсе не признаю, что пространство и время, как это здесь утверждается, имели бы такой же вид, как сейчас, даже в случае, если бы Бог существовал один; я считаю, что они существовали бы тогда только мысленно, как простые возможности. Неизмеримость и вечность Бога — это нечто более возвышенное, чем длительность и протяженность созданных вещей, и не только по своей величине, но также по своей сущности. Эти божественные атрибуты в противоположность актуальным местам и временам не нуждаются в вещах вне Бога, как это в достаточной мере признается теологами и философами.

К § 42

107. Я назвал чудом воздействие Бога, посредством которого он якобы исправляет машину телесного мира, которая, будучи предоставленной самой себе, должна была

бы остановиться. Мне ответили, что такое вмешательство вовсе не чудесно, так как оно обычно и должно случаться довольно часто. На это я возразил, что собственное понятие чуда, или чуда высшего рода, не сводится к вопросу об обычном или необычном, а, напротив, заключается в том, чтобы были превзойдены все силы созданных вещей; таково же общее мнение теологов и философов. И пусть поэтому согласятся со мною хотя бы в том, что предположение, которое вводят и которое я оспариваю, является, согласно раз принятому понятию, чудом высшего рода, т. е. превосходящим все силы созданных вещей, что, следовательно, оно относится к предположениям, которых в философии всякий пытается избегать. Сейчас мне отвечают, что это якобы означает ссылку на общее мнение, а не на разум. Я еще раз повторяю: это весьма разумное общее мнение, требующее в философском объяснении по возможности избегать всего того, что превосходит природу созданных вещей. Иначе не было бы ничего более легкого, чем объяснять причину всего простым введением божества, Deus ex machina, не заботясь больше о выяснении природы вещей.

108. Впрочем, с общим взглядом теологов не следует обращаться как с просто-напросто обычным мнением. Надо иметь веские основания, прежде чем осмеливаться выступать против него, а таких я здесь не обнаруживаю.

109. Мне кажется, что мои противники отступают от собственного понятия чуда, согласно которому оно означает нечто редкое, когда упрекают меня (правда, без основания) относительно § 31 в том, что предустановленная гармония якобы является непрерывным чудом. В данном случае они, по-видимому, хотели привести против меня доказательства ad hominem.

К § 43

110. Если чудо отличается от естественного лишь по видимости и по отношению к нам, так что мы называем чудом лишь редко наблюдаемое, то нет действительного внутреннего различия между чудом и естественным. В конце концов все тогда будет одинаково естественным или так же одинаково чудесным. Но разве было бы правильно, если бы богословы приноравливались к первому взгляду, а философы — ко второму?

111. Не сведется ли это опять к тому, что Бог превратится в Мировую Душу, ибо ведь все его действия

тогда будут так же естественны, как воздействие души на тело? Таким образом, Бог станет частью природы.

112. В истинной философии и здравой теологии следует различать между тем, что объяснимо природой и силами созданных вещей, и тем, что объяснимо лишь силами бесконечной субстанции. Надо признать бесконечную дистанцию между действенностью Бога, превосходящей естественные силы, и действиями вещей, которые совершаются по законам, вложенным в них Богом, и к соблюдению которых он сделал их способными в силу их собственной природы, хотя и при своем содействии.

113. Этим снимается притяжение в собственном смысле слова и другие действия, необъяснимые природой созданных вещей. Если их считать действительными, то придется прибегать к чуду или к нелепостям вроде скрытых качеств схоластиков, которые теперь снова преподносятся нам под благовидным названием сил, но которые ведут нас обратно в царство тьмы [38]. Это значит: inventa fruge glandibus vesci [39].

114. Во времена г-на Бойля и других выдающихся мужей, деятельность которых процветала в Англии в начале правления Карла II, никто не осмелился бы предлагать нам такие пустые понятия. Надо надеяться, что это счастливое время вернется при таком добром правительстве, каким является нынешнее; надо надеяться, что тогда все умы, отвлекаемые сейчас из-за неблагоприятных условий, смогут в большей мере заняться развитием основательных знаний. Главная тенденция г-на Бойля всегда была направлена на то, чтобы внушать, что в физике все совершается механическим путем [40]. Но беда людей как раз в том и состоит, что в конце концов сам разум им надоедает, а свет утомляет. Вновь появляются химеры, они привлекают тем, что содержат в себе нечто чудесное. В царстве философии происходит то же самое, что и в царстве поэзии: разумные романы, подобные французской «Клелии» или немецкой «Арамене», наскучили, и с некоторых пор вернулись к волшебным сказкам [41].

115. Движения небесных тел, а также развитие растений и животных, за исключением возникновения этих вещей, не содержат ничего того, что было бы похоже на чудо. Организм животных — это механизм, предполагающий божественную *преформацию*: то, что из нее вытекает, является чисто естественным и совершенно механическим.

116. Все происходящее в теле человека и каждого живого существа является таким же механическим, как и все то, что происходит в часах, и здесь только такое различие, какое и должно быть между машиной божественного изобретения и произведением столь ограниченного ремесленника, каким является человек.

К § 44

117. Чудеса, связанные с ангелами, не встречают трудностей у богословов; дело только в словоупотреблении. Можно сказать, что ангелы совершают чудеса, которые, однако, говоря строго, не заслуживают этого названия, являются чудесами низшего порядка; диспут по этому вопросу был бы пустым спором о словах. Ангел, несший Хабакука по воздуху или возбудивший Бетесдийское озеро, по-видимому, совершил чудо, но это не было чудо высшего рода, так как оно объяснимо естественными силами ангелов, хотя и превосходящими наши силы.

К § 45

118. Я говорил о том, что притяжение в собственном смысле слова или по образцу схоластических качеств было бы действием на расстоянии, *без посредника*.

Теперь мне отвечают, *притяжение без посредника* было бы противоречием. Отлично, но как тогда истолковать то, что Солнце должно притягивать земной шар через пустое пространство? Может быть, посредником служит Бог? Если бы это было так, то это было бы чудом, ибо превзошло бы силы созданных вещей.

119. Или, может быть, это какие-то нематериальные субстанции, какие-то духовные излучения, какая-то акциденция без субстанции, нечто преднамеренно созданное или я не знаю что еще, что должно называть посредниками? Это все вещи, которых можно измыслить довольно много, но нельзя достаточно обосновать.

120. Это средство связи, как говорят, является не механическим и недоступным зрению и осязанию. С таким же правом можно было бы прибавить, что оно необъяснимо, непонятно, сомнительно, лишено основания и не может быть проиллюстрировано примером.

121. Но, говорят, что регулярно, постоянно и, следовательно, естественно. На это я отвечаю, что оно не могло бы быть регулярным, не будучи разумным, и не могло бы быть

естественным, не будучи объяснимым природой созданных вещей.

122. Если же это средство, при помощи которого вызывается реальное притяжение, постоянно и в то же время необъяснимо силами созданных вещей, то оно представляет собой непрерывное чудо. Если же оно не чудесно, то оно является ложным: химерой, схоластическим скрытым качеством.

123. Это было бы похоже на случай кругового движения тела, которое не удалялось бы в направлении касательной, хотя ничто объяснимое не препятствовало бы ему. Данный пример уже приводился мною, но на него не сочли нужным ответить, потому что он слишком ясно показывает различие между истинно естественным, с одной стороны, и химерическим скрытым качеством схоластиков — с другой.

К § 46

124. Естественные силы тел полностью подчинены *механическим законам*, естественные же силы духов целиком — *моральным законам*. Первые повинуются порядку действующих причин, последние — порядку конечных причин. Те действуют без свободы, подобно часовому механизму, эти же действуют свободно, хотя они точно совпадают с тем видом часового механизма, который заранее был им придан в силу другой, высшей, свободно действующей причины. Об этом я уже говорил в настоящем письме, в § 92.

125. Наконец, я выскажусь по одному вопросу, по которому мне возражали в начале четвертого письма; я уже отвечал на это в § 18, 19, 20, однако оставил за собой право еще раз вернуться к данному вопросу в заключении. Прежде всего утверждали, что я совершаю petitio principii. Но пусть только подумают, какой принцип имеется в виду! Дай Бог, чтобы никогда не исходили из менее ясных принципов! Это принцип необходимости достаточного основания для того, чтобы вещь существовала, чтобы событие наступило, чтобы истина имела место. Разве этот принцип нуждается в доказательстве? Правда, в § 2 третьего письма со мной согласились или во всяком случае сделали вид, что согласились, быть может, потому, что было бы слишком неприлично отрицать. Однако это сделали либо лишь на словах, либо противореча себе, либо беря свои слова обратно.

126. Я осмеливаюсь утверждать, что без этого великого принципа доказательство существования Бога, а также обоснование многих других важных истин было бы невозможно.

127. Разве не пользовались этим принципом в тысячах случаев? Правда, по небрежности о нем забывали во многих других случаях, но как раз это послужило причиной для химер, подобных предположению абсолютного времени и абсолютного реального пространства, предположению пустоты, атомов, схоластической силы притяжения, физического влияния между душой и телом и для тысяч других фикций — как тех, которые сохранились от ложной уверенности древних, так и тех, которые выдуманы лишь недавно.

128. Разве нарушение этого великого принципа не дало повода уже древним издеваться над необоснованным отклонением атомов Эпикура? Я осмелюсь утверждать, что схоластическая сила притяжения, которую возрождают в наши дни и над которой не меньше издевались примерно еще тридцать лет назад, нисколько не разумнее.

129. Я часто призывал к тому, чтобы мне привели вещественное доказательство против этого великого принципа, какой-нибудь неоспоримый случай, в котором он не оправдывается, однако этого никогда не делали и никогда не сделают. Зато существует бесконечное число случаев, в которых он действует, или, вернее, он действует во всех известных случаях, в которых его применяют. Из этого, согласно основному правилу экспериментальной философии, действующей a posteriori, должно сделать заключение, что он справедлив также для неизвестных случаев или для таких, которые мы познаем только посредством его применения, даже если он, кроме того, не оправдывался бы чистым разумом, т. е. a priori.

130. Отрицать этот великий принцип значило бы для меня поступить так же, как некогда Эпикур, который был вынужден отрицать другой великий принцип, а именно принцип противоречия, заключающийся в том, что всякое суждение, поскольку оно имеет смысл, должно быть или истинным, или ложным. Хрисипп доставил себе удовольствие доказать его против Эпикура, но я не думаю, что есть нужда и мне следовать ему в этом деле. К тому же я уже выше приводил основания для оправдания моего принципа и мог бы прибавить к ним еще кое-что, однако это вряд ли требуется для нашего спора.

Во всяком случае я считаю, что разумные и беспристрастные судьи должны согласиться со мною в том, что заставить своего противника отрицать этот принцип, — значит довести его до нелепости.

Пятое письмо Кларка [1]

Многословие не является ни доказательством ясности идей автора, ни подходящим средством передать их читателю, поэтому я постараюсь дать ясный ответ на пятое письмо так кратко, как смогу.

1—20. Нет никакого* [2] сходства между весами, приведенными в движение тяжестями или механическим импульсом, и духом, приведенным в движение самим собой или действующим в силу определенных мотивов. Различие в том, что одни ведут себя совершенно пассивно и подчинены абсолютной необходимости, другой, напротив, не только испытывает воздействия, но в то же время и сам оказывает их, в чем именно и состоит сущность свободы. Считать **, что, когда разные способы действия оказываются подходящими, дух тем самым лишается вообще всякой возможности к деятельности, подобно тому как равенство тяжестей необходимо оставляет весы в состоянии покоя, — это значит отрицать, что дух в самом себе носит деятельный принцип, и смешивать *способность к деятельности с впечатлением, которое мотивы производят на дух,* рассматриваемый при этом как совершенно пассивный. Мотив или предмет, который как бы рассматривается духом, представляет собой по отношению к последнему что-то внешнее; воздействие, оказываемое мотивом, осуществляется простым процессом восприятия, в котором дух ведет себя совершенно пассивно. Действовать вследствие этого восприятия и согласно ему есть способность к самодвижению или к действию. У всех одушевленных существ мы называем ее *самопроизвольностью*, у разумных существ — *свободой* в более точном смысле слова. Если эти вещи тщательно не отличать, а, наоборот, смешивать мотив действия с его принципом ***, если, таким образом, отрицать, что дух не имеет никакого другого принципа действия, кроме мотива, в то время как он ведь оказывается

* § 3.
** § 14.
*** § 15.

пассивным в отношении воздействия, получаемого от этого мотива, то это и будет причиной всей ошибки. Согласно такому взгляду, надо было бы признать, что дух не более деятелен, чем весы, если бы они обладали способностью восприятия. Но тогда понятие свободы полностью уничтожается. Весы, на обе стороны которых воздействуют равные силы или у которых на каждой стороне существует давление равных тяжестей, вообще не могут двигаться. Если же считать, что они обладают способностью к восприятию, так что могли бы ощущать свою собственную неспособность к движению или же воображать себе, что они сами движутся, в то время как на самом деле они лишь приводятся в движение, то это было бы точной копией того состояния, в котором, по мнению ученого автора, находится свободное существо во всех случаях безусловного безразличия. Ложный вывод, однако, очевидно, заключается в следующем. Весы при равных тяжестях вообще не могут двигаться, так как им не хватает принципа или способности к действию; свободное же деятельное существо всегда в силу присущего ему принципа самодвижения имеет в самом себе способность действовать даже тогда, когда два или более способа действия представляются совершенно одинаково разумными. Далее, оно может иметь очень веские и важные основания для того, чтобы не воздержаться от деятельности вообще, хотя, возможно, и не будет никакого основания для того, чтобы один определенный способ действия считать лучше другого. Следовательно, если два разных способа пространственного расположения определенных материальных частиц предполагать одинаково пригодными и разумными * и утверждать, что в таком случае ввиду отсутствия достаточного основания Богу якобы невозможно и не соответствовало бы его мудрости выбрать один из двух способов, то это значит делать его не деятельным, а пассивным существом. Но тогда он вообще больше не является Богом, правителем мира. Если же отрицать возможность предположения существования двух одинаковых материальных частиц, места которых могли бы точно быть заменены друг через друга, то для этого невозможно было бы привести другого аргумента, кроме petitio principii **, и тогда положение о достаточном основании, как мой ученый автор его понимает, оказалось

* § 16—19 и 69.
** § 20.

бы лишенным фундамента. Ибо как иначе считать невозможным наличие у Бога мудрых и важных оснований для того, чтобы сотворить множество совершенно одинаковых материальных частиц в разных частях универсума *? Ведь именно потому, что части пространства равны друг другу, очевидно, что если Бог первоначально не выбрал для частей материи иного расположения, то для этого не было никакого другого основания, кроме одной его *воли*. Однако здесь нельзя говорить о воле без мотива **: ибо как раз веские основания, которые могли побудить Бога к созданию множества совершенно одинаковых материальных частиц, должны были склонить его решиться на один из двух абсолютно равноценных видов исполнения (что у весов было бы невозможно); иначе говоря, он должен был осуществить определенное расположение, хотя обратное было бы приемлемо в равной мере.

Необходимость в философских вопросах всегда означает абсолютную необходимость. Гипотетическая *** необходимость и моральная необходимость — это лишь образные словесные обороты, которые при строго философском подходе никакой необходимости не обозначают. Вопрос вовсе не в том, должна ли быть какая-нибудь вещь, если считать, что она есть или будет (это называется гипотетической необходимостью), а также не в том, действительно ли доброе существо не может делать зла, продолжая оставаться добром, мудрое — действовать не мудро, не переставая быть мудрым, правдивый человек — высказать ложь, не переставая быть правдивым (в этом заключается моральная необходимость). Относительно свободы в философии существует только один настоящий вопрос: действительно ли непосредственные физические причины или принципы действования лежат в субъекте, называемом нами деятельным, или же имеется другое достаточное основание, являющееся в силу его воздействия на субъект реальной причиной действия и способствующее, таким образом, тому, чтобы он оказался не деятельным, а только страдающим?

Попутно можно отметить, что ученый автор противоречит своему собственному предположению, утверждая ****, что воля не всегда точно следует практическому рассудку,

* § 16, 17, 69 и 66.
** § 16 и 69.
*** § 4—13.
**** § 11.

поскольку иногда она может находить основания для того, чтобы приостановить свое решение; но разве именно не эти основания являются окончательным приговором, вынесенным практическим рассудком?

21—25. Если Бог может создавать или создал две точно одинаковые частицы, относительно которых их взаимный обмен местами был бы совершенно безразличным, то этим понятие *достаточного основания,* защищаемое моим ученым оппонентом, рушится. На это он отвечает (как того требует его аргумент), что * невозможно отрицать способность Бога создать две совершенно одинаковые части материи, но что это противоречит его мудрости. Но на чем основано такое утверждение? Может ли он доказать невозможность наличия у Бога мудрых оснований, побудивших его создавать множество совершенно одинаковых частей материи в различных частях универсума? Единственный приведенный им аргумент сводится к тому, что тогда не имелось бы достаточного основания, которое могло бы склонить волю Бога к расположению отдельных частей материи именно в данных местах, а не в других. Но если нельзя привести никакого другого аргумента против того, что Бог мог иметь всяческие мудрые основания для создания многих совершенно одинаковых тел, то разве простое обстоятельство, что их место было бы совершенно безразлично, исключает возможность такого сотворения или оно разве несовместимо с его мудростью? Я смиренно предполагаю, что указанный аргумент попросту принимается на веру **. Осталось без ответа и другое положение, которое я вывел из безусловного безразличия первоначального определенного направления движения.

26—32. Мне кажется, что в этих пунктах содержится ряд противоречий. Признают, что две точно одинаковые вещи могут быть действительно двумя вещами ***, но все-таки отмечают, что в них якобы не дан *принцип индивидуации*, а далее, в четвертом письме, § 6, категорически утверждают, что они представляют собой лишь *одну и ту же вещь под двумя названиями*. Таким образом, хотя мое предположение **** и признается возможным, мне все же запрещается исходить из него. Допускают, что части *****

* См. четвертое письмо Лейбница, § 2, 3, 6, 13 и 15.
** § 20.
*** § 26.
**** § 26.
***** § 27.

пространства и времени сами по себе совершенно одинаковы, но не тогда, когда в них находятся тела. Сравнивают * разные одновременно существующие части пространства и разные существующие друг после друга части времени с прямой, пересекающей другую в двух точках, которые, однако, совпадают и, таким образом, на самом деле составляют лишь одну-единственную точку. Утверждают **, что пространство является не чем иным, как порядком одновременно существующих вещей, и все же признают, что материальный универсум может быть ограничен ***, из чего необходимо вытекает понятие пустого пространства вне мира.

Признают ****, что Бог мог бы поставить пределы универсуму, и все-таки позже объявляют предпосылку, согласно которой мир, возможно, конечен, не только неразумной и бесполезной, но и совершенно неподходящей фикцией *****, и утверждают, что не может быть возможного основания для того, чтобы ограничить количество материи ******. Выдвигают положение о том, что движение совокупного материального универсума якобы не производит вообще никаких изменений *******, однако не отвечают на мое возражение, что при внезапном увеличении скорости или внезапной остановке движения целого все части получили бы заметный толчок. Не менее очевидно и то, что вращательное движение целого произвело бы центробежную силу во всех его частях. Мое заключение о том, что материальный мир, если он в своей совокупности ограничен, должен быть и подвижным ********, оспаривается на том основании, что части пространства, существующего как бесконечное и необходимое целое, неподвижны. Уверяют, что движение якобы необходимо включает относительное изменение положения одного тела по отношению к другим телам, и все же не указывают средства избежать вытекающего отсюда нелепого заключения, будто подвижность тела зависит от существования других тел, будто любое отдельное, существующее само по себе тело, таким образом, неспособно к движению и будто части вращающегося

* § 28.
** § 29.
*** § 30.
**** § 30, 8 и 73.
***** § 29.
****** Четвертое письмо, § 21.
******* § 29.
******** § 31.

тела, например Солнца, потеряли бы центробежную силу, возникающую из их вращательного движения, если бы исчезла вся внешняя материя вокруг них * [3]. Наконец **, бесконечность материи считают следствием божественной воли, но все-таки непременно придерживаются картезианского взгляда, хотя последний, как известно, целиком покоится на идее о том, что материя якобы необходимо бесконечна по природе вещей и что предположение о ее ограниченности противоречит само себе ***. Вот его слова (письмо 69-е первой части): «Putoimplicare contradictionem, ut Mundus sit finitus» [4]. Если это правильно, то никогда не было бы во власти Бога определить количество материи, следовательно, он не является ни творцом ее, ни тем, кто способен ее уничтожить.

Итак, через все, что ученый автор говорит о пространстве и материи, проходит постоянное внутреннее противоречие. Возражение против вакуума (или пространства без вещества) иногда формулируется так, как будто **** он по природе вещей абсолютно невозможен, поскольку пространство и материя якобы неотделимы друг от друга *****, однако часто допускается признание и того, что количество материи в универсуме зависит от воли Бога ******.

33—35. Против предположения о материальной наполненности универсума я указал на отсутствие сопротивления в некоторых пространствах; мой ученый оппонент отвечает на это, что такие пространства якобы наполнены материей без тяжести *******. Я, однако, не ссылался на тяжесть, а обращал внимание на сопротивление, которое должно быть пропорционально количеству материи, безразлично, тяжела она или нет.

Чтобы опровергнуть этот довод, автор замечает ********, что сопротивление проистекает не столько из количества материи, сколько из трудности ее размещения. Однако это возражение не достигает цели, ибо вопрос здесь относится лишь к таким жидким телам, которые, подобно воде и ртути, имеют мало или вообще не имеют вязкости, у которых, таким образом, перемещение не представляет

* § 31.
** § 32.
*** § 32.
**** § 29, 33—35, 62, 63.
***** § 62.
****** § 30, 32, 73.
******* § 35.
******** § 34.

никаких трудностей, кроме трудности, возникающей из величины их массы. Пример со сплавным лесом *, содержащим меньше тяжелой материи, чем вода равного объема, и все же оказывающим большее сопротивление, — поразительно нефилософский. Ибо тот же объем воды, заключенной в посуду или замерзшей и плавающей в виде льда, оказывает большее сопротивление, чем сплавной лес, поскольку это сопротивление возникает из объема всей воды. Но если вода свободна и находится в жидком состоянии, то в этом случае сопротивление обусловливается не равным объемом воды, а лишь частью ее; и тогда не удивительно, что она, по-видимому, оказывает меньшее сопротивление, чем дерево.

36—48. Мне кажется, что эти параграфы не содержат никаких серьезных аргументов, напротив, они направлены лишь к тому, чтобы изобразить в дурном свете понятие неизмеримости, или вездесущности, Бога. Бог не простая Intelligentia supramundana (semota a nostris rebus sejunctaque longe) [5], он не далек от каждого из нас, ибо в нем живем, действуем и существуем все мы и все вещи **.

Не пространство, занимаемое телом, является его протяженностью, а протяженное тело существует в этом пространстве ***.

На самом деле чего-нибудь подобного ограниченному пространству вообще не существует ****. Лишь наше воображение обращает внимание на любую часть и любую величину пространства, которое, однако, само по себе всегда и необходимо ограничено *****.

Пространство не представляет собой качества того или иного тела или какого-нибудь ограниченного существа, оно также не переходит от субъекта к субъекту, а всегда и неизменно является неизмеримостью единственного и всегда тождественного неизмеримого существа.

Конечные пространства являются отнюдь не качествами конечных субстанций ******, а лишь теми частями бесконечного пространства, в которых существуют конечные субстанции.

Если бы материя была бесконечной, то бесконечное

* § 34.
** История апостолов XVII 27, 28.
*** § 36, 37.
**** § 38.
***** § 39.
****** § 40.

пространство не было бы качеством бесконечного тела в такой же мере *, как конечные пространства — качествами конечных тел; напротив, в этом случае бесконечная материя содержалась бы в бесконечном пространстве, как это сейчас имеет место относительно ограниченных тел.

Неизмеримость, как и вечность **, относится к сущности Бога. Части неизмеримости *** (совершенно другого рода, чем телесные, разложимые, отделимые, различимые и подвижные части, в которых лежит причина разрушаемости) так же мало нарушают существенное единство неизмеримости, как части длительности — единую природу вечности.

Сам Бог не испытывает никакого изменения из-за многообразия и изменяемости вещей ****, живущих, действующих и существующих в нем.

Учение, названное автором странным *****, представляет собой прямое утверждение апостола Павла и ясный голос природы и разума ******.

Не Бог существует в пространстве и во времени *******, а своим существованием он сам производит пространство и время. Когда мы, согласно обычному способу выражения, приписываем ему бытие во всем пространстве и во всем времени, то эти слова означают лишь, что он вездесущ и вечен, т. е. что пространство и время в своей безграничности являются необходимым следствием его существования, а не отличными от него существами, в которых он существует.

В каком смысле ******** ограниченное пространство не является протяженностью тел, я показал в связи с § 40 ********* [6].

* § 41.
** § 42.
*** См. мое третье письмо, § 3; четвертое письмо, § 11.
**** § 43.
***** § 44.
****** История апостолов XVII 27, 28.
******* § 45.
******** § 46.
********* Как мне кажется, именно здесь заключается основная причина путаницы и противоречий, которые имеют место в высказываниях большинства философов о природе пространства. Люди постоянно склонны вследствие недостаточного внимания пренебрегать необходимым различием, без которого нельзя ясно рассуждать. Я хочу сказать, что они обычно не стараются различать, хотя должны были бы всегда это делать, термины абстрактные и конкретные, например «неизмеримость» и «неизмеримое». Пренебрегают также различием между идеями и вещами,

С этим же следует сравнить также два других параграфа (47 и 48) *.

49—51. Эти параграфы, как мне кажется, содержат лишь пустое крючкотворство. Относительно вопроса о частях пространства см. выше мое третье ответное письмо, § 3, и мое четвертое письмо, § 11.

52 и 53. Показывая, что представление о пространстве действительно независимо от представления о теле, я опирался лишь на возможность того, что материальный универсум ограничен и подвижен; поэтому возражение ученого автора, по мнению которого Бог поступил бы немудро и неразумно, создав материальный универсум ограниченным и подвижным, неубедительно. Он должен

например между идеей неизмеримости, которую мы имеем в нашем сознании, и реальной неизмеримостью, которая существует реально вне нас. Я убежден, что все понятия, которые мы имеем о природе пространства или которые мы можем образовать о нем, сводятся к следующим: пространство есть или чистое ничто, или только чистая идея, или чистое отношение одной вещи к другой, или же материя, или некая другая субстанция, или же свойство некоторой субстанции.

Очевидно, что пространство не есть чистое ничто. Ибо ничто не имеет ни количества, ни размеров, ни какого-либо свойства. Этот принцип есть первая основа всех видов науки; он-то и делает наглядным единственное различие между существующим и несуществующим.

Очевидно также, что пространство не есть нечто, что можно было бы представить превосходящим конечное, между тем нам свойственно считать противоречивым мнение, согласно которому пространство само по себе не является действительно бесконечным.

Еще менее достоверно, что пространство есть простое отношение одной вещи к другой, проистекающее из расположения или порядка, который они имеют между собой, так как пространство есть некое количество; но именно этого как раз нельзя сказать об отношениях таких, как расположение и порядок. Все это я подробно объясню ниже, в § 54. Добавлю, что если материальный мир ограничен или может быть ограниченным, то необходимо, чтобы существовало актуальное или возможное пространство за пределами универсума. Об этом см. § 31, 32 и 33.

Весьма очевидно также, что пространство не есть материя, ибо в этом случае материя была бы с необходимостью бесконечной и отсутствовало бы всякое пространство, не препятствующее движению, а это противоречит опыту. См. мой четвертый ответ, § 7, и пятый ответ, § 33.

Не менее очевидно, что пространство не есть какой-либо вид субстанции, поскольку бесконечное пространство не есть неизмеримость, а неизмеримое, в то время как бесконечная субстанция есть неизмеримое, но не неизмеримость; это подобно тому как длительность не есть субстанция, ибо бесконечная длительность есть вечность, но не вечное бытие, а бесконечная субстанция — вечное бытие, но не сама вечность.

Отсюда с необходимостью следует, что пространство, так же как и длительность, есть некое свойство. Неизмеримость есть свойство неизмеримого бытия, подобно тому как вечность есть свойство вечного бытия.

* См. также ниже, замечания к § 53 и 54.

либо утверждать, что Богу невозможно было это сделать, либо необходимо признать строгость моего аргумента, опирающегося на возможность ограниченности и подвижности мира. Так же неубедительно и то, что автор лишь повторяет свое утверждение, согласно которому движение ограниченного, материального универсума (в силу недостатка других тел, к которым можно было бы его относить) есть ничто и не вызывает никакого заметного изменения *; ему следовало бы тогда предварительно опровергнуть мое возражение, а именно что громадное изменение можно было бы установить, если бы в результате внезапного ускорения или внезапной остановки целого его части получили заметный толчок. На этот аргумент, однако, автор не попытался что-нибудь ответить.

53. Тем, кто соблаговолит сравнить изложение ученого автора с положениями сэра Исаака Ньютона («Principia», книга I, опред. 8), я представляю решить, не обязан ли был автор, вынужденный признать различие между реальным, абсолютным движением и движением относительным, с необходимостью сделать вывод о том, что пространство является действительно чем-то совершенно отличным от расположения и порядка тел [7].

54. Я утверждал, что пространство и время суть *величины*, а расположение и порядок нет. На это мне возразили, что порядок якобы также имеет свою величину, что в нем есть предыдущие и последующие члены, расстояние или интервал. Отвечаю: то, что предшествует, и то, что следует за ним, составляют расположение, или порядок, но расстояние, интервал или величина времени или пространства, в которых одна вещь следует за другой, совершенно отличны от их взаимного отношения, или порядка, и не составляют самой величины этого отношения, или порядка. Отношение, или порядок, могут быть совершенно одинаковыми при весьма различной величине времени или пространства, лежащих между ними. Ученый автор добавляет, что соотношения, или пропорции, имеют свою величину **, что, следовательно, то же самое может иметь место также касательно времени и пространства, поскольку они суть не что иное, как отношения. Снова отвечаю: во-первых, если даже некоторым особым видам отношений, как, например, соотношениям и пропорциям,

* § 52.

** § 54.

была бы присуща величина, то из этого еще не следует, что расположение и порядок, которые являются отношениями совершенно другого рода, также имели бы свою величину; во-вторых, сами пропорции являются вовсе не величинами, а соотношениями величин. Если их считать величинами, то они были бы величинами величин, что, очевидно, нелепо [8]. Далее, подобно всем другим величинам, они должны были бы увеличиваться при сложении. Однако когда я складываю пропорцию 1:1 с такой же, то получается опять-таки 1:1, а сложение пропорции $^1/_2$:1 и 1:1 не дает пропорции $1^1/_2$:1, а опять-таки $^1/_2$:1. То, что математики иногда неточно называют количеством пропорции,— это (точно и строго выражаясь) есть лишь количество или относительная сравнительная величина одной вещи по отношению к другой. Но пропорция — это не сама сравнительная величина, а сравнение или отношение одной величины к другой. Пропорция 6:1 по сравнению с 3:1 является не двойной величиной пропорции, а лишь пропорцией двойной величины. Когда в общем говорят о бóльших или меньших пропорциях, то этим не подразумевают большее или меньшее количество в самой пропорции или отношении, а лишь выражают отношение либо с относительно бóльшим, либо с относительно меньшим количеством: не сравнению, а тому, что сравнивается, присуща величина. Логарифмическое выражение пропорции * является не мерой (как полагает ученый автор), а лишь искусственным индексом или знаком отношения; последний не передает величину пропорции, а лишь обозначает, сколько раз какая-нибудь пропорция может быть повторена или сопоставлена с самой собой. Логарифм пропорции равенства равен 0, но он так же реален и так же является пропорцией, как и всякая другая величина; далее, если логарифм отрицателен (например,— 1), то сама пропорция, знаком или индексом которой он является, все же остается положительной. Двойная или тройная пропорция не означает двойной или тройной величины отношения, а лишь указывает, скóлько раз она повторяется. Если я, например, умножаю какую-нибудь величину или количество на 3, то произведение окажется в отношении с первоначальным числом как 3:1; если я теперь еще раз его утрою, то я получу отнюдь не двойное количество пропорции, а величину или количество, находящееся с первым в отношении 9:1; если я буду

* § 54.

продолжать так и далее, то получится так называемое тройное отношение 27:1 и т. д. Наконец, в-третьих, пространство и время по своей природе относятся вовсе не к пропорциям, а к абсолютным количествам, от которых образуются пропорции. Так, например, пропорция 12:1 является намного большей пропорцией, чем 2:1 (т. е., как замечено выше, не большим количеством самого отношения, а отношением большего относительного количества), и все-таки одна и та же неизменная величина может относиться к одной вещи как 12:1, а к другой — как 2:1. Целый день, например, имеет значительно бóльшую пропорцию к одному часу, чем к половине дня, но, несмотря на различие обеих пропорций, все же остается неизменной величиной времени. Время (и на том же основании — пространство) поэтому по своей сущности является не отношением, а абсолютным и неизменным количеством, которому присущи различные отношения. До тех пор, пока не доказано, что это рассуждение ложно, взгляд ученого автора *, таким образом, по его собственному признанию, остается противоречивым [9].

55—63. Содержание этих параграфов мне кажется также явным противоречием. Пусть ученые судят об этом сами. В одном параграфе ** автор открыто и ясно соглашается с тем, что сотворить универсум раньше или позже зависело от Бога; в других же параграфах те же самые выражения (раньше или позже ***) рассматриваются как непонятные слова и невозможные предположения ****. То же самое имеет место по отношению к пространству, в котором существует материя. См. выше, к § 26—32.

64 и 65. См. выше, к § 54.

66—70. См. выше, к § 1—20 и 21—25. Я только добавляю еще, что если автор сравнивает волю Бога, выбирающего один из многих одинаково удачных способов действия, с случаем Эпикура *****, совсем не допускавшего при образовании универсума ни воли, ни рассудка и вообще никакого деятельного начала, то этим в одно целое соединяются две вещи, по сравнению с которыми, пожалуй, трудно было бы найти другие, столь отличные друг от друга.

* Четвертое письмо, § 16.
** § 56.
*** § 55, 57, 58—63.
**** Четвертое письмо, § 15.
***** § 70.

71. См. выше, к § 21—25.

72. См. выше, к § 1—20.

73—75. Вопрос о том, независимо ли пространство от материи и может ли материальный универсум быть ограниченным и подвижным (см. выше, § 1—20 и 26—32), не касается мудрости или воли Бога *, а относится к абсолютной и необходимой природе вещей. Если воля Бога может ограничить и сделать подвижным материальный универсум (что мой ученый оппонент сам вынужден признать, хотя беспрерывно говорит об этом как о невозможном предположении), то пространство (в котором это движение происходит), очевидно, независимо от материи. Если же, напротив, материальный универсум ** не может быть ограниченным и подвижным и, следовательно, пространство не является независимым от материи, то, по моему мнению, из этого ясно и четко следует, что Бог не может поставить границ материи и никогда не мог этого сделать и что материальный универсум, таким образом, должен быть не только безграничным, а также вечным по отношению как к будущему, так и к прошлому ***, причем необходимым и независимым от воли Бога образом. Мнение, согласно которому мир мог бы существовать извечно в силу воли Бога, осуществляющего свою вечную власть, не имеет никакого отношения к обсуждаемому здесь **** предмету.

76 и 77. См. выше замечания по поводу § 73—75 и § 1—20, а также ниже по поводу § 103.

78. Этот параграф не содержит нового возражения. В предыдущих письмах я подробно показал меткость и справедливость сравнения, которым воспользовался сэр Исаак Ньютон и против которого здесь опять возражают.

79—82. Все, что мне возражают в первых двух параграфах (79 и 80), сводится к пустому словесному спору *****. Существование Бога, как уже в разное время было замечено, создает пространство, в котором существуют все остальные вещи. Оно же является и местом идей ******, так как оно есть место самих субстанций, в сознании которых существуют идеи.

* § 73.
** Четвертое письмо, § 21; пятое письмо, § 29.
*** § 74.
**** § 75.
***** § 79, 80.
****** § 80.

Я привел положение о том, что человеческая душа * якобы является душой воспринятых образов, для сравнения и в качестве примера глупого мнения; теперь же, прикрываясь шутливой формой, мой ученый оппонент оспаривает его, как будто я привел его в качестве своего собственного мнения.

Бог воспринимает вещи не посредством ** какого-либо органа, а тем, что действительно сам везде присутствует. Это «везде», или всеохватывающее пространство, таким образом, является местом его восприятия. О понятиях *сенсориума* и Мировой Души подробно говорилось выше. Это уж слишком — требовать отказа от вывода, не приводя никаких новых возражений против посылок.

83—88 и 89—91. Я признаюсь, что не совсем понимаю утверждения автора о том, что душа якобы есть представительное начало ***, что всякая **** простая субстанция по природе своей является средоточием и живым зеркалом всего универсума, что она представляет его согласно своей точке зрения ***** и что все простые субстанции всегда находятся в гармонии друг с другом, поскольку представляют один и тот же универсум.

Относительно предустановленной гармонии ******, согласно которой процессы в душе и механические движения тела якобы должны находиться в соответствии друг с другом, совсем не влияя, однако, друг на друга; см. дальнейшие замечания к § 110—116.

Что касается предположения о том, что образы вещей через органы чувств доходят до *сенсориума* и там воспринимаются душой, то хотя и утверждается *******, но нигде не доказывается несостоятельность этого предположения.

Относительно взаимодействия между нематериальными и материальными субстанциями ******** см. ниже, к § 110—116.

Пустой, необоснованной выдумкой схоластиков является то, что Бог ********* якобы воспринимает и познает

* § 81.
** § 82.
*** § 83.
**** § 87.
***** § 91.
****** § 83, 87, 89, 90.
******* § 84.
******** § 84.
********* § 85.

все вещи не посредством своего присутствия в них, а постоянно вновь создавая их.

Относительно возражения, что Бог якобы является и Мировой Душой *, я подробно ответил в § 12 своего второго и в § 32 своего четвертого письма.

92. Если считать, что все движения нашего тела необходимы и возникают независимо от души из чисто механических импульсов материи **, то это прямо ведет, и я не вижу никакой возможности избежать этого, к утверждению необходимости и судьбы. Такое воззрение заставляет считать людей просто машинами (каковыми Декарт считал животных). При этом уничтожаются все аргументы, опирающиеся на феномены, т. е. на поступки людей, способные доказать существование в человеке души или чего-то большего, чем простая материя. См. ниже, к § 110—116.

93—95. Я утверждал, что всякое действие передает объекту, на который оно направлено, новую силу. На это возражают, что два одинаковых упругих тела, сталкивающиеся друг с другом, с той же силой движутся обратно и что, следовательно, их взаимодействие не рождает новую силу. Пожалуй, на это было бы достаточно ответить, что ни одно из обоих тел не возвращается со своей собственной силой, а что каждое теряет свою *** и движется обратно посредством новой силы, переданной ему упругостью другого; ибо если они не упругие, то вообще не возвращаются. Однако в действительности всякая лишь механическая передача движения является не действием в собственном смысле, а пассивным состоянием, причем как в толкающем теле, так и в испытавшем толчок. Действие — это рождение ранее не имевшего места движения из принципа жизни или деятельности. Если Бог, человек или любая живая и деятельная власть оказывает какое-то влияние на материальный мир и если в нем не все чистый абсолютный механизм, то в универсуме должно иметь место постоянное увеличение и уменьшение совокупной суммы движения, что ученый автор во многих местах оспаривает **** [10].

96, 97. Ученый автор ссылается здесь лишь на то, что он высказал в других местах; я хочу поступить точно таким же образом.

---

* § 86, 87, 88, 82.

** § 92, 95, 116.

*** См. ниже, § 99.

**** Все, что г-н Лейбниц говорит по этому поводу, кажется путаным и противоречивым. Ибо слова «сила» или «активная сила» означают в данном случае возбуждение или импульсивную и относительную силу движущихся тел. См. § 13 моего третьего ответного письма. Г-н Лейбниц всегда использует это слово в том смысле (§ 93, 94, 99 и 107 этого последнего ответа), что тела не меняют своей силы после отражения, так как они возвращаются с той же самой скоростью. Иначе говоря, по г-ну Лейбницу получается, что, в случае если тело получает новую силу от другого тела, это последнее теряет такую же часть своей; что какое-либо тело не может получить новую силу без того, чтобы другие тела ее не потеряли; что универсум тел получит новую силу, если душа сообщит ее телу; что активные силы неизменно существуют в универсуме, ибо сила, которую неупругие тела теряют в своем целом, сообщается их мелким частицам и распределяется между ними.

Кажется ясным как из соображений разума, так и из опыта, что это возбуждение, или эта активная, импульсивная и относительная сила тел в движении, постоянно пропорциональна количеству движения. Следовательно, по принципу г-на Лейбница, поскольку эта активная и импульсивная сила количественно всегда постоянна, с необходимостью вытекает, что количество движения в универсуме всегда одно и то же. Между тем он впадает в противоречие, признавая в другом месте (§ 99), что количество движения не всегда одинаково. Точно так же в «Acta Eruditorum» (1686, с. 161) он старается доказать, что количество движения в универсуме не является постоянным; он старается доказать это с помощью того же единственного соображения, будто количество импульсивной силы всегда одно и то же. Но если бы это было правильно, то из этого, напротив, следовало бы, что количество движения будет всегда и необходимо тем же самым. Вот из-за чего г-н Лейбниц оказался в противоречии с самим собой в данном вопросе: он подсчитал, совершая ошибку, недостойную философа, количество импульсивной силы в поднимающемся теле через количество его вещества и пространства, которое оно описывает поднимаясь, без учета того времени, которое тело использует на поднятие. «Я полагаю,— говорит он,— что для поднятия тела A весом в один фунт на высоту четырех локтей требуется столько же силы, сколько и для поднятия тела B весом в четыре фунта на высоту одного локтя. Все это картезианцами, равно как и другими философами и математиками нашего времени, принимается. Отсюда следует, что тело A, упавшее с высоты четырех локтей, приобретает столько же силы, сколько тело B, упавшее с высоты одного локтя». Но г-н Лейбниц сильно заблуждается, допуская подобное предположение. Ни картезианцы, ни другие философы или математики никогда не согласятся с его предположением, за исключением тех случаев, когда времена, используемые телами для поднятия или опускания, равны между собой. Если маятник описывает циклоиду, то дуга циклоиды, описываемая при поднятии, будет подобна силе, с которой подвешенное тело начинает подниматься с самой низшей точки, ибо время, которое оно затрачивает на подъем, равно. Если равные тела подвешены на стержне весов на различных расстояниях от оси весов, то силы тел будут пропорциональны дугам, которые они описывают при подвесе, поскольку они описывают эти дуги в равное время. Если два одинаковых шара, помещенные в горизонтальную плоскость, толкаются неодинаковыми силами, то они опишут в равное время пространства, пропорциональные силам, которые их толкают. Если неравные шары толкаются равными силами, то они опишут в равное время пространства, пропорциональные

98. Хотя душа является субстанцией, наполняющей *сенсориум*, т. е. место, в котором она воспринимает переданные ей образы вещей, все же из этого еще не

силам, их толкающим. И во всех этих случаях, если равные тела толкаются неравными силами, то приложенные силы, полученные скорости и описанные в равное время пространства будут пропорциональны друг другу. А если тела не равны, скорость больших тел будет тем меньше, чем больше тела. Следовательно, движение (которое проистекает из массы и скорости, вместе взятых) во всех этих случаях, а следовательно, и во всех других случаях будет пропорционально приложенной силе. (Откуда с очевидностью следует, между прочим, что если одна и та же импульсивная сила постоянно существует повсюду в мире, как предполагает г-н Лейбниц, то необходимо, чтобы всегда имелось одно и то же движение во всем мире, что противоречит тому, что он утверждает.)

Однако г-н Лейбниц смешивает случаи, когда время равно, со случаями, когда время не равно. Он, в частности, смешивает случай, когда тела поднимаются и опускаются на краях неравных стержней весов («Acta Eruditorum» ad Ann. 1686, p. 162, et ad Ann. 1690, p. 234, et ad Ann. 1691, p. 439, et ad Ann. 1695, p. 155); он смешивает, повторяю, этот случай с теми, когда либо тела падают вниз, либо их подбрасывают вверх, не обращая внимания на неравенство времени. Ибо тело, обладая той же силой и скоростью, опишет большее пространство в большее время; следовательно, необходимо учитывать время и нельзя говорить, что силы пропорциональны пространству, особенно когда время не равно. Когда время не равно, силы равных тел соотносятся как пространства, отнесенные к времени. Это то, с чем полностью согласны картезианцы и другие философы и математики. Они все утверждают, что импульсивные силы тел пропорциональны их движению; указанные ученые измеряют движение тел с помощью их масс и их скоростей, рассматриваемых совместно; а скорости этих тел измеряются с помощью пространств, которые эти тела описывают, отнесенных ко времени, в которые эти пространства описываются. Если подброшенное вверх тело при удвоении своей скорости поднимается в четыре раза выше за промежуток времени, увеличившийся также вдвое, то его импульсивная сила будет возрастать непропорционально этому пространству, отнесенному ко времени, т. е. в пропорции $^4/_2 : {}^1/_1$ или 2 : 1. Ибо если в данном случае сила возрастала бы в пропорции 5 : 1 и если это же самое тело (колеблющееся по циклоиде) с той же удвоенной скоростью описывало бы только удвоенную дугу, т. е. сила при этом была бы только удвоена, то это тело при той же степени скорости будет обладать двойной силой в случае, когда его подбрасывают вверх, по сравнению с тем, когда его толкают горизонтально, что является очевидным противоречием. Противоречие имеется и тогда, когда утверждают, что, хотя тело, находясь на краю неравных стержней весов и удваивая свою скорость, получает только удвоенную импульсивную силу, в то время когда его подбрасывают вверх с той же удвоенной скоростью, оно достигает учетверенной импульсивной силы; я утверждаю, что здесь также содержится противоречие, ибо равные тела с равными скоростями не могут иметь неравные импульсивные силы.

Галилей, предполагая, что гравитация равномерна, показал это с помощью движения тел, бросаемых в среде, не оказывающей сопротивления, и все без исключения математики, и сам г-н Лейбниц в том числе, соглашаются с его предположением. Однако если предполагают, что время, используемое телом на падение, делится на равные части, посколь-

следует, что она должна состоять из телесных частей (ибо части тела суть раздельные, независимые друг от друга субстанции), напротив, она видит, слышит и мыслит

ку гравитация равномерна и, следовательно, действует одинаково в равные части времени, то необходимо, чтобы вследствие ее действия она сообщала падающему телу равные силы, скорости и движения в равное время. И следовательно, импульсивная сила, скорость и движение падающих тел будут возрастать пропорционально времени падения. Однако пространство, описываемое падающим телом, проистекает частично из скорости тела, частично из времени, которое тело тратит на падение; оно, таким образом, находится в сложной зависимости от скорости и времени, или пропорционально квадрату одного или другого и, следовательно, квадрату импульсивной силы. На том же основании можно доказать, что, когда тело подбрасывается вверх с импульсивной силой, высота, на которую оно поднимается, будет пропорциональна квадрату этой силы и что сила, необходимая для поднятия тела В весом в четыре фунта на высоту одного локтя, подняла бы тело А весом в один фунт не на высоту четырех локтей, как утверждает г-н Лейбниц, а на высоту шестнадцати локтей в четыре единицы времени. Ибо тяготение веса в четыре фунта в единицу времени действует так же, как тяготение в один фунт в четыре единицы времени.

Однако г-н Герман [11] в своей «Форономии» на с. 113, поддерживая г-на Лейбница против тех, кто говорит, что силы, приобретенные падающими телами, пропорциональны времени, которые они затрачивают на падение, или скоростям, которые они приобретают, уверяет, будто это мнение основано на ложном предположении, согласно которому тела, подброшенные вверх, получают от преодолеваемого ими тяготения в равное время равное число импульсов. Значит, по мнению г-на Германа, тяготение неравномерно, что якобы опровергает теорию Галилея в отношении брошенных тел, с которой согласны все геометры. Я думаю, что г-н Герман вообразил, будто, чем больше скорость поднятия тел, тем больше импульсов они получают, ибо встречают частицы (воображаемые), вызывающие тяготение. Выходит, что вес тел будет бо́льшим, когда они поднимаются, и меньшим, когда они опускаются. Однако г-н Лейбниц и г-н Герман сами признают, что сила тяготения в равные времена производит одинаковые скорости в падающих телах и что она одинаково уменьшает скорость в поднимающихся телах, откуда следует, что она равномерна. Признавая, что она равномерна, когда, действуя на тела, вызывает импульсивную силу, они тем самым вступают в противоречие с самими собой.

Если сила, которую приобретает тело при падении, подобна описываемому им пространству и если делить время на равные моменты, тогда в первый момент времени тело приобретает одну часть силы, в первые два момента — четыре части силы, в течение первых трех моментов — девять частей силы и т. д. Следовательно, во второй момент времени оно приобретает три части силы, в третий момент — пять частей, в четвертый момент — семь частей и т. д. Если, таким образом, допустить, что действие тяготения, производящее эти силы, будет в первой степени в середине первого момента времени, а в середине второго, третьего, четвертого и т. д. моментов времени оно будет в третьей, пятой, седьмой и т. д. степени, т. е. это действие пропорционально времени и приобретенной скорости, то отсюда следует, что в начале времени не будет никакого тяготения и без него тело не станет падать. Точно так же, когда тело подброшено вверх, его притяжение будет в той же степени уменьшаться, как и его скорость, и оно прекратится с прекращением подъема тела, и тогда

в своей совокупности, так как по своей сущности представляет собой единое, индивидуальное существо [11].

99. Чтобы показать, что деятельные силы в мире (т. е. количество движения или импульс, приданный телам) по природе не уменьшаются, ученый автор утверждает, что два мягких, неупругих тела, сталкивающиеся друг с другом с одинаковыми по величине и противоположно направленными силами, теряют каждое свое движение лишь потому, что оно превращается в движение составляющих эти тела мелких частей. Вопрос, однако, в том, что будет с движением или с деятельной импульсивной силой в том случае, когда два совершенно твердых, но не упругих тела вследствие своего столкновения теряют свое совокупное движение? В данном случае движение не может рассеяться по частям, так как последние не обладают упругостью и, следовательно, не способны к колебательному движению. Отрицать, что тела в этом случае теряют свое совокупное движение, значило бы утверждать, что упругие, твердые тела должны были бы отскакивать с двойной силой, которая слагалась бы из силы, обусловленной упругостью, и первоначальной, непосредственной силы, по крайней мере ее части; все это, однако, противоречит опыту.

В конце концов (вследствие доказательства, приведенного мною из произведений сэра Исаака Ньютона) мой оппонент вынужден признать *, что количество движения в мире не всегда одно и то же, но он прибегает к другой уловке, утверждая, что движение и сила не всегда равны по количеству. Однако и это противоречит опыту. Ибо сила, о которой здесь идет речь, это не сила материи, которую называют *силой инерции* * [12] и которая на самом деле всегда одинакова, пока количество материи остается тем же, а относительная, деятельная, импульсивная сила, всегда ** пропорциональная количеству относительного движения. Это постоянно проявляется ясно и четко в опыте, если только не было ошибки, состоящей в том, что неправильно учитывается противодействующая, тормозящая сила, возникающая при всяком движении из сопротивления среды, а при движении вверх — из постоянного противодействия тяготения.

100—102. В последнем параграфе было показано, что деятельная сила — в указанном выше смысле — естественно и непрестанно уменьшается в материальном мире. Это, очевидно, не недостаток, так как является лишь следствием того, что *материя лишена жизни и движения, бездеятельна и инертна.* Ибо инертность материи есть причина не только того, что (как замечает ученый автор) скорость убывает в такой же мере, в какой количество материи растет (что ведь на самом деле не является уменьшением количества движения), но также и того, почему твердые, совершенно жесткие и неупругие тела,

---

вследствие отсутствия тяготения тело будет висеть в воздухе не падая. Итак, очевидно, что представления ученого автора на этот счет приходят к абсурду.

Для того чтобы убедительно решить данный вопрос, рассмотрим следующий опыт: пусть подвесят два стальных шара на двух одинаковых спицах или одинаковых нитях так, чтобы при этом спицы или нити были бы параллельны, а шары соприкасались; пусть, далее, один из шаров (постоянной величины) будет отодвигаться от другого на одно и то же расстояние на всем протяжении опыта, а другой (любой величины) будет отводиться в противоположную сторону на расстояние, пропорциональное его весу; тогда если одновременно отпустить эти шары так, чтобы они могли встретиться в низшей точке их падения, там, где они находились до того как были разведены, то первый шар будет всегда отскакивать на одну и ту же высоту. Стало быть, сила другого шара всегда та же самая, когда его скорость соответственно пропорциональна его весу. И следовательно, если его вес остается неизменным, его сила будет пропорциональна его скорости, что и требовалось доказать.

* § 99.

* Сила материи, которая называется *силой инерции,* есть та пассивная сила, благодаря которой материя сохраняет свое состояние и которая всегда пропорциональна противоположной силе, воздействующей на нее. Эта сила пассивна не в том смысле (как это г-н Лейбниц принимает вслед за г-ном Кеплером), что благодаря ей материя сопротивляется движению, но в том, что материя одинаково сопротивляется всему, что стремится изменить ее состояние, безразлично, находится ли она в покое или в движении. Таким образом, та же самая сила, которая требуется для придания некоторой скорости некоторому количеству материи, находящемуся в покое, всегда требуется и для уменьшения скорости того же количества материи, и для приведения ее в состояние покоя, в котором она находилась раньше. Эта сила инерции всегда пропорциональна количеству материи; следовательно, она всегда одинакова, не имеет никаких изменений независимо от того, находится ли материя в покое или в движении; наконец, она никогда не переходит от одного тела к другому. Без этой *силы инерции* самая незначительная сила приводила бы в движение материю, находящуюся в покое, какой бы она ни была по количеству; и то же самое количество материи, находящейся в движении, как бы велика ни была его скорость, могло бы быть остановлено без толчка минимальной силой. Иными словами говоря, речь здесь идет о том, что вся сила материи, находится ли она в покое или в движении, все ее действие и противодействие, все ее возбуждение суть не что иное, как проявления в различных условиях все той же силы инерции.

** Т. е. пропорциональная количеству материи и скорости, а не (как уверяет г-н Лейбниц в «Acta Eruditorum» ad Ann. 1695, p. 156) количеству материи и квадрату ее скорости. См. выше, замечания к § 93, 94, 95.

сталкивающиеся с равными, противоположно направленными силами, теряют (как было выше доказано) свое совокупное движение и деятельную силу и нуждаются в воздействии новой причины, чтобы снова приобрести движение.

103. В своих предыдущих письмах я подробно показал, что ни одна из тех вещей, на которые здесь ссылаются, не является недостатком. Почему Бог не мог бы быть свободным и сотворить Мир, сохраняющий свое первоначальное состояние в течение такого периода времени, какой Бог считал бы нужным, а затем придать ему любую другую желательную ему форму посредством изменений, которые были бы весьма мудрыми и уместными, тем не менее происходящими, возможно, не по законам механики? Автор утверждает *, что совершенство универсума якобы не может уменьшаться, что будто бы нет невозможного основания для ограничения количества материи, что Бог всегда должен создавать, согласно своему совершенству, возможно большее количество материи и что, таким образом, ограниченный материальный универсум является бесполезной выдумкой **. Справедливо ли мое заключение (выведенное мною из этой доктрины), что, согласно такому взгляду, мир необходимо должен быть бесконечным и вечным,— об этом я охотно предоставлю судить ученым, которые подвергнут сравнению наши письма.

104—106. Нас теперь поучают ***, что пространство — это не порядок или расположение, а порядок положений. Однако продолжает сохранять силу мое возражение, что порядок положений в отличие от пространства не является величиной. Автор поэтому ссылается на § 54, считая, что там он привел доказательство того, что порядок является величиной. Я в свою очередь могу сослаться на уже приведенные мной пояснения к этому разделу, где я, по моему мнению, доказал обратное. Так же и сказанное здесь **** автором о времени, очевидно, сводится к следующей нелепости: время является лишь порядком последовательности вещей, но все же истинной величиной, потому что оно не только порядок последовательности вещей, но также количество длительности, лежащей между единичными содержаниями, следующими друг за другом в этом порядке; очевидно, что это явное противоречие.

* Четвертое письмо, § 40, 20—22; пятое письмо, § 29.
** См. выше прибавление г-на Лейбница к его четвертому письму.
*** § 104.
**** § 105.

Говорить, что неизмеримость якобы не означает неограниченного пространства, а вечность не означает длительности или времени без начала и конца,— значит (как мне кажется) лишать слова всякого смысла. Вместо каких-либо доказательств по этому вопросу автор отсылает * нас к заявлениям неких богословов и философов (разумеется, таких, которые придерживались мнения ученого автора), что совсем не относится к делу.

107—109. Я утверждал, что для Бога какая-нибудь вещь, если она только вообще возможна, не более чудесна, чем любая другая, и поэтому при чуде дело заключается не во внутренней, происходящей из природы самой вещи трудности исполнения, а только в необычности свершения его Богом. Мы говорили о природе, о силах природы, о течении природы и т. п., но все это лишь пустые слова, обозначающие только то, что нечто происходит обычно или часто. Воскрешение человеческого тела из праха мы называем чудом, обычное же рождение человеческого тела — естественным просто потому, что могущество одно совершает регулярно, а другое — редко. Внезапную остановку Солнца или Земли мы назвали бы чудом, непрерывное же их движение называем естественным опять-таки на том же основании, что одно обычно, а другое необычно. Если бы люди возрождались к новой жизни из могил так же обычно, как хлеб вырастает из посеянного семени, то, наверно, мы называли бы это естественным, и если бы Солнце (или Земля) постоянно находилось в покое, то это нам также казалось бы естественным, а движение их в какое-либо время — чудом. Против этих очевидных доводов (ces grandes Raisons **) ученый автор не может возразить ничего другого, кроме постоянных ссылок на упрощенные способы выражения некоторых богословов и философов, что, однако (как я уже заметил выше), совсем не относится к делу.

110—116. Поразительно, что по вопросам, требующим доводов разума, а не ссылки на авторитеты, нас опять *** отсылают к мнению определенных философов и богословов. И все же, несмотря на это, остается неясным, что понимает ученый автор **** под действительным и

* § 106.
** § 108.
*** § 110.
**** § 110.

внутренним различием между чудесным и нечудесным, или между естественными и неестественными видами действия в абсолютном смысле и в отношении к Богу *. Считает ли он, что в Боге имеются два различных и действительно особых начала или способности к действию и что одну вещь Богу труднее производить, чем другую? Если нет, то различение между естественными и сверхъестественными действиями Бога является чем-то имеющим значение только для нас, поскольку мы называем обычное проявление могущества Бога «естественным», а необычное — «сверхъестественным» (то, что называют силами природы **, на самом деле суть лишь пустые слова). Можно было бы также считать, что в одном случае (сверхъестественное) Бог действует непосредственно, а в другом (естественное) его деятельность опосредуется вторичными причинами. Автор здесь открыто высказывается против первого из этих двух предположений, а последнее он в § 117 категорически отвергает, признавая, что ангелы могут совершать истинные чудеса. И все же я думаю, что, кроме этих двух, никакой другой возможности различения (естественного и сверхъестественного) нельзя себе и представить. Весьма неразумно называть притяжение таким нефилософским термином, как «чудо» ***, после того как столь часто и определенно заявляли [13], что хотим обозначать этим словом не причину взаимного влечения тел друг к другу, а лишь само действие или само явление, его законы или соотношения, устанавливаемые опытом, какова бы ни была причина. Мне кажется еще более неразумным отвергать гравитацию, или притяжение, в том определенном смысле, в каком оно, очевидно, является действительным феноменом природы, и одновременно рассчитывать на принятие столь странной гипотезы о предустановленной гармонии ****. Согласно последней, душа и тело человека должны иметь столь же малое взаимное влияние на свои движения и состояния, какое имеют двое часов, которые, будучи удалены друг от друга, одинаково идут без всякого взаимного воздействия. Из рассуждений автора следует *****, что Бог, предвидящий склонности души каждого человека, с самого начала мира

---

* § 111.
** § 112.
*** § 113.
**** § 109 и 92, 87, 89, 90.
***** § 92.

задумал огромную машину материального универсума такой, чтобы соответствующие движения в человеческих телах как частях этой большой машины производились лишь в силу необходимых законов механизма. Но возможно ли, чтобы движения такого рода и многообразия, как движения в человеческом теле, осуществлялись простым механизмом без какого-нибудь влияния воли и духа на них? Во власти человека, например, решить и знать на месяц раньше, что он сделает в определенный день или в определенный час в будущем; можно ли в этом случае верить, что человеческое тело действием простой механической силы, приданной материальному миру первично при сотворении, точно подчинится к назначенному времени всем решениям человеческого духа [14]? Согласно этой гипотезе, становятся ненужными все философские доказательства, основанные на феноменах и опыте, ибо если предустановленная гармония правильна, то человек на самом деле не видит, не слышит и не чувствует и не движет свое тело; ему лишь во сне кажется, что он видит, слышит, чувствует и движет свое тело. Но раз людей можно убедить в том, что человеческое тело является просто машиной и что все его видимые произвольные движения совершаются по необходимым законам телесного механизма без какого-либо влияния, руководства или воздействия души, то все вскоре пришли бы к выводу, что эта машина составляет всего человека и что гармоническая душа, как она принимается в гипотезе о предустановленной гармонии, является чистой выдумкой, фантазией. Что, кроме того, мы выиграли бы, приняв такую странную гипотезу? По-видимому, мы избежали бы одной трудности, лежащей в мнимой непонятности воздействия нематериальной субстанции на материю. Но разве Бог не является нематериальной субстанцией и разве он не воздействует все-таки на материю? И разве понять, как нематериальная субстанция действует на материю, составляет бóльшую трудность, чем то, как материя воздействует на материю? Разве не так легко понять, каким образом определенные части материи необходимо следуют движениям и порывам души без какой-либо телесной связи, как то, что некоторые вещественные части в своих движениях должны повиноваться друг другу в силу соприкосновения или сцепления, чего не может учесть никакой механизм, или как то, что лучи света обычно отражаются от поверхности, которой они никогда не касаются? Именно сэр Исаак Ньютон в своей «Оптике»

дал нам несколько ясных и очевидных доказательств этого.

Так же поразительно, что автор специально еще раз повторяет свое утверждение о том *, будто после первоначального сотворения вещей продолжение движения небесных тел, образование растений и животных и вообще всякое телесное движение как у человека, так и у всех других живых существ происходит так же механически, как ход часов. Кто это утверждает, тот действительно должен быть в состоянии, как я считаю, объяснить в подробностях, на основании каких механических законов планеты и кометы могут продолжать следовать по своим орбитам сквозь пространства, не оказывающие сопротивления; согласно каким механическим законам образуются животные и растения; каким образом совершаются бесконечно многообразные самодеятельные движения животных и людей. Но я совершенно уверен в том, что объяснить это так же невозможно, как невозможно было бы вывести сооружение дома или города или возникновение самого мира из чисто механических оснований. Автор формально признает, что вещи в начале не могли возникнуть исключительно посредством механизма. Но раз это признано, почему тогда придается столь большое значение отрицанию у Бога способности действительно управлять миром и действенность его провидения допускается лишь постольку, поскольку она, как выражаются, лишь «сопутствует» тому, что все вещи уже сами сделали бы по чисто механическим законам? Я также никак не могу понять, почему Бога — в силу его природы или его мудрости — считают вынужденным или ограниченным создавать в универсуме лишь то, что может по чисто механическим законам произвести также и телесная машина, после того как она уже пущена в ход?

117. Признание автора, что у истинных чудес имеет место «больше» или «меньше» и что ангелы иногда могут совершать истинные чудеса, находится в полном противоречии с тем представлением о природе чуда, которое он развивал все время в своих письмах **.

118—123. То, что Солнце притягивает Землю сквозь пустое промежуточное пространство, т. е. что оба притягивают друг друга или стремятся друг к другу (какова бы ни

* § 115, 116.
** См. выше, третье письмо Лейбница, § 17.

была причина этого стремления) с силой, стоящей к их массам — произведениям объема и плотности — в прямом, а к их расстояниям — в обратном квадратном отношении; далее, то, что промежуточное пространство пусто, т. е. что в нем не находится ничего, что бы оказывало заметное сопротивление движению тел в нем, — все это не что иное, как феномен, или действительный факт, установленный опытом. Без сомнения, верно, что этот феномен не осуществляется без опосредствования *, т. е. без какой-нибудь причины, способной производить такое действие. Пусть поэтому философы исследуют эту причину и, если возможно, откроют ее, все равно, механическая она или нет. Но даже если им не удастся это сделать, разве из-за этого само действие, феномен, или действительный факт, установленный опытом (именно это мы понимаем под словами «притяжение» или «гравитация»), будет менее истинен? Или следует ли явное свойство называть тайным ** только потому, что непосредственно действующая причина его, может быть, еще темна или еще не открыта? Когда тело движется по кругу, не удаляясь по направлению касательной ***, то обязательно должно существовать нечто, ему в этом мешающее. Но если в некоторых случаях нечто механическим образом необъяснимо **** или еще не открыто, то разве из этого следует, что сам феномен ложен? Поистине странное заключение!

124—130. Сам феномен — притяжение, гравитация, или стремление тел друг к другу (как бы его ни называли), законы и соотношения этого явления ныне хорошо известны по наблюдениям и экспериментам. Если ученый автор или еще кто-нибудь сможет объяснить эти феномены механическими законами *****, то не только никто не будет возражать против этого, а, напротив, он заслужит себе исключительную благодарность всего ученого мира. Если же отклонять ****** гравитацию (представляющую собой феномен, или действительный факт) по аналогии с эпикуровским учением об атомах, то это весьма странный способ рассуждения. Ибо последнее является чистой гипотезой или фикцией Эпикура, атеистически искажавшего более

* § 118.
** § 122.
*** § 123.
**** § 123.
***** § 124.
****** § 128.

старую и, быть может, более здоровую философию; причем эта гипотеза недопустима по отношению к миру, в котором, как полагал Эпикур, отсутствует что-либо обладающее разумом.

Что касается великого принципа достаточного основания, то во всем, что говорит здесь ученый автор в его защиту, содержатся одни декларации и ни одного доказательства, и мне, следовательно, нет нужды отвечать на это. Замечу лишь, что это положение является двусмысленным и может либо толковаться как чистая необходимость, либо включать также и волю, и свободный выбор. Без сомнения, верно и никем не оспаривается то, что в общем имеется достаточное основание *, в силу которого всякая существующая вещь существует. Вопрос только в том, не возможны ли в некоторых случаях разумного действия разные одинаково разумные возможные пути исполнения? Не является ли в таких случаях одна воля Бога ** сама по себе достаточным основанием для того, чтобы выбрать тот или другой особый путь действия, и не отличен ли далее принцип деятельности (в котором, по моему мнению, состоит сущность свободы) от мотива или основания, которое имеет в виду деятельный субъект даже там, где все сильнейшие из возможных оснований сосредоточены на одной стороне — у одаренных рассудком и самодеятельных существ? Все это ученый автор оспаривает. Но если он берет свой великий принцип достаточного основания как раз в таком смысле, который все это исключает ***, и все-таки ожидает, что с ним согласятся без доказательств, то это и значит совершать petitio principii, т. е. принимать за доказательство то, что еще требуется доказать, и тем самым поступать совершенно нефилософски.

* § 125 и т. д.
** См. выше, к § 1—20; 21—25.
*** § 20 и 125 и т. д.

ПЕРЕПИСКА С НИКОЛАЕМ РЕМОНОМ

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Не опасаетесь ли Вы захвалить меня и внушить мне излишнее тщеславие Вашим письмом, в коем похвалы, расточаемые мне, превосходят все, что я когда-либо мог ожидать? Отвечаю Вам с некоторым запозданием, ибо получил его лишь несколько дней назад. Г-н Массон, который должен был передать мне письмо, лишь недавно прибыл в Ганновер, я же провел почти весь этот год в Вене, вот почему оно не было вручено мне тотчас.

Вполне естественно, сударь, что Вам пришлись по вкусу некоторые из моих мыслей, поскольку Вы глубоко изучили Платона, а это автор, который во многом мне близок и вполне достоин того, чтобы включить его в [мою] систему. Мне кажется, я могу дать доказательство тем положениям, которые он лишь сформулировал, и я горд тем, что, следуя по его стопам и по стопам других великих мужей, я сумел развить его идеи и хотя бы в малой степени приблизиться к Edita doctrina Sapientum templa serena [1]. Я имею в виду всеобщие истины, которые сами по себе не зависят от фактов, но которые служат, как я полагаю, ключом к науке, выносящей суждение о фактах.

Осмелюсь прибавить еще кое-что, а именно: если бы я был менее обременен делами, или если бы я был помоложе, или если бы у меня имелись молодые и способные помощники, я, может быть, дал бы общий метод изложения идей (une manière de Spécieuse Générale), в коем все истины разума были бы сведены к некоему математическому выражению. Это было бы одновременно и всеобщим языком или методом универсальной записи, однако не имело бы ничего общего с теми, какие были предложены до сих пор, так как и буквенные обозначения, и самые слова здесь служили бы руководством для разума, а ошибки

(кроме фактических) были бы не чем иным, как ошибками в математических расчетах. Составить или изобрести такой язык, или характеристику,— дело весьма трудное, зато научиться ему было бы очень легко без всяких словарей [2]. Этот язык мог бы служить также для оценки степеней правдоподобия (в тех случаях, когда мы не имеем sufficientia data [3] для того, чтобы утверждать достоверность тех или иных истин), а также для обнаружения того, чем надлежит их дополнить. Причем такая оценка была бы чрезвычайно полезна и в жизни для решения практических вопросов, где, оценивая вероятность исходов, обыкновенно не учитывают больше половины.

Я слыхал, что отцы журналисты в Треву высказали свои мнения о моей «Теодицее». Г-н аббат Биньон обещал мне, что один такой отзыв будет помещен в «Journal des Sçavants», но пока что участники сего журнала этого не сделали. Быть может, им не нравится, что я позволил себе несколько разойтись со св. Августином. Я ценю его глубокомыслие, однако над своей системой он работал лишь урывками, по мере того как его противники подавали к этому повод, и потому не мог придать ей достаточную цельность, не говоря уже о том, что знания, которыми мы располагаем в наше время, в его время отсутствовали. Ваши прелаты размышляют сейчас над предметами, весьма близкими к теме моей книги, и мне было бы интересно знать, читал ли кто-нибудь из выдающихся мужей вашего сообщества мою книгу и что он о ней думает.

Я стремился не только к созиданию системы, но старался откопать крупицы истины, погребенной под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое, что позволило мне, как я думаю, продвинуться на несколько шагов вперед. Обстоятельства, в которых протекали мои занятия, начиная с ранней юности, способствовали этому. Еще ребенком я познакомился с Аристотелем, и даже схоластики не внушили мне отвращения; и ныне я не раскаиваюсь в этом. А Платон уже тогда вместе с Плотином насытил мое любопытство, не говоря о других древних, к коим я обращался позднее. Выйдя из-под власти тривиальных учений, я с жаром принялся за новейшую философию, и помню, как я бродил один среди рощи в окрестностях Лейпцига, в местности, называемой Розенталь, размышляя над тем, стоит ли мне оставаться сторонником субстанциальных форм; в то время мне было 15 лет. Наконец верх одержало

механистическое направление, и я занялся математическими науками. Правда, по-настоящему я углубился в математику лишь после того, как побеседовал с г-ном Гюйгенсом в Париже. Но когда я приступил к поиску конечных оснований механицизма и законов самого движения, то с удивлением увидел, что в сфере математики отыскать их невозможно и надлежит обратиться к метафизике. Именно это вернуло меня к энтелехиям и от материального привело вновь к формальному, и в конце концов после многочисленных поправок и улучшений, которые я вносил в свои взгляды, я понял, что монады, или простые субстанции, суть единственные подлинные субстанции и что материальные вещи представляют собой не более чем феномены, хотя и вполне обоснованные и связанные между собой. Об этом догадывались и Платон, и позднейшие академики [4], а также скептики, только эти господа, пришедшие за Платоном, не сумели воспользоваться этой идеей так хорошо, как он.

Я пришел к выводу, что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают. Сторонники форм, как и сторонники Платона и Аристотеля, справедливо ищут источник вещей в конечных и формальных причинах. Но ошибка их состоит в том, что они пренебрегают действующими и материальными причинами и потому утверждают, как это делали г-н Генри Мор в Англии и некоторые другие платоники, что существуют феномены, которые будто бы невозможно объяснить механическими причинами. В свою очередь материалисты, или те, кто придерживается исключительно механистической философии, не правы в том, что отбрасывают метафизические соображения и готовы все объяснить, опираясь на одно только воображение.

Я льщу себя уверенностью, что проник в гармонию различных царств, и я убедился, что обе стороны правы и им незачем воевать между собой, что в феноменах природы все совершается одновременно и механически и метафизически, но источник механики лежит в метафизике. Не так-то просто было раскрыть эту тайну, так как мало кто дает себе труд соединить оба вида исследований. Г-н Декарт пытался это сделать, но недостаточно. Он слишком торопился в большей части своих утверждений, и можно сказать, что его философия — это лишь преддверие истины. Что более всего мешало ему двигаться дальше, так это то, что он не хотел знать истинных законов механики и движения, а они могли бы навести его на

правильный путь. Первым обратил на них внимание, хотя и не в должной мере, г-н Гюйгенс, но он не интересовался метафизикой, как, впрочем, и другие талантливые люди, которые следовали ему в этом отношении. В своей книге я отметил, что если бы г-н Декарт принял во внимание, что природа сохраняет не только одну и ту же силу, но и одно и то же общее направление в законах движения, он не уверовал бы в то, что душа способна легче менять направление, нежели силу вещей, и пришел бы прямым путем к системе предустановленной гармонии, которая является необходимым следствием сохранения силы и направления, вместе взятых [5].

Я в долгу перед Вами, сударь, за Ваши заботы о моих мелких произведениях. Если бы какой-нибудь книгоиздатель пожелал собрать все опубликованное мною в различных журналах, мог бы получиться небольшой том. Я отмечу эти места, когда вернусь в Ганновер.

Должно быть, во Франции есть талантливые люди, с которыми я не знаком, ведь я почти сорок лет не был там. Я сужу об этом хотя бы по тому, что ничего не знал о Ваших заслугах, сударь, а они, оказывается, столь значительны. Буду Вам чрезвычайно обязан, если Вы найдете возможность познакомить меня с какими-нибудь выдающимися деятелями науки, и еще более буду рад, если Вы будете и впредь делиться со мной Вашими собственными познаниями. Господин де Марти, мой посредник в Женеве, будет доставлять мне Ваши письма и все Ваши распоряжения. А пока остаюсь преданный Вам и пр.

Вена, 10 января 1714 г.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Каждое Ваше письмо есть новое доказательство Ваших добрых чувств ко мне. Г-н аббат Фрагье оказал мне честь, поместив мое имя в латинских стихах, в которых он воздает Вам заслуженную похвалу, и мне весьма льстит, что Вы согласились, чтобы и я был в них упомянут. Посылаю Вам нечто вроде ответа, тоже в стихах [6], ибо чтение столь прекрасного произведения оживило отчасти и мое вдохновение, уже угасшее с годами. Как это приятно, когда такой выдающийся муж, в равной степени поэт и философ, и притом последователь Платона, дарит нас поэмой о началах вещей, поэмой, бесконечно превосходящей все, чем подарили нас Лукреций и иные поэты-философы, ибо они не обладали достаточно возвышенным образом мыслей, тогда как мысль Платона и более величественна, и в достаточной мере основательна, так что, с моей точки зрения, даже его преувеличения весьма часто бывают оправданны!

Я узнал от г-на графа Цинзендорфа, полномочного министра и посла императора в Утрехте, о том, что г-н кардинал Полиньяк сочинил прелестную поэму латинскими гекзаметрами de natura rerum [7] против Лукреция. Поэма, надо полагать, основана на принципах г-на Декарта, вероятно частично дополненных принципами г-на Гассенди и украшенных преп. отцом Мальбраншем и прочими новейшими философами. Что ж, и у них есть немало хорошего, и я всегда говорил, что учение г-на Декарта представляет собой преддверие истинной философии, куда мы лишь постепенно сможем проникнуть.

Если мне удалось пробудить у выдающихся людей интерес к исчислению бесконечно малых, то это потому, что я сумел представить несколько важных примеров того, как можно использовать его на практике. Г-н Гюйгенс, узнав о нем кое-что из моих писем, сначала отнесся к нему пренебрежительно. Он даже не предполагал, что здесь может скрываться какой-то секрет, но потом убедился, каких поразительных результатов можно добиться с помощью этого исчисления, и уже незадолго до своей смерти принялся его изучать. И это Гюйгенс, чьи поистине великие заслуги почти давали ему право смотреть свысока на все, чего он не знал! О моей Всеобщей характеристике (Spéciese Genèrale) я говорил г-ну маркизу де Лопиталю и другим, однако они обратили на это не больше внимания, чем если бы я рассказывал им о том, что я видел во сне. Мне, конечно, следовало бы подтвердить ее на каком-нибудь конкретном практическом примере, но для этого нужно было составить по крайней мере часть моей [характеристики], а это не так легко, особенно при нынешнем моем состоянии и без предварительной консультации с людьми, которые могли бы помочь мне и воодушевить в подобном предприятии.

Источник наших затруднений относительно структуры непрерывности — в том, что мы рассматриваем материю и пространство как субстанции, тогда как материальные вещи сами по себе суть не что иное, как упорядоченные феномены; et spatium nihil aliud est praecise quam ordo

coexistendi, ut tempus est ordo existendi, sed non simul [8]. Части, поскольку они не проявлены в пространстве действующими феноменами, представляют собой лишь возможность и могут быть принимаемы во внимание лишь как части единого целого. Предполагая же все возможные точки как действительно существующие в целом (что было бы правильным, если бы это целое представляло собой нечто субстанциальное, составленное из своих ингредиентов), мы оказываемся в лабиринте, из которого нет выхода.

Кое-что об этом я говорил когда-то г-ну Югони, который в своем письме упомянул о том, что он имеет честь, сударь, быть с Вами знакомым. Ему известны и мои весьма пространные размышления о труде г-на Локка, посвященном человеческому разумению [9]. Но не в моих привычках выступать публично с возражениями против мертвых авторов: возражения должны печататься при их жизни и им самим надлежит узнавать о них. Несколько мелких заметок ушли из моих рук уж не знаю каким образом и были переданы в Англию родственником покойного г-на Бернета (епископа Солсбери). Г-н Локк видел их и довольно пренебрежительно отозвался о них в письме к г-ну Молинэ, которое можно найти среди других посмертных писем г-на Локка. Я узнал о его суждении лишь после того, как письма вышли в свет. Оно меня не удивляет: мы исходили из слишком разных принципов, и то, что я утверждал, казалось ему парадоксальным. Правда, один друг, более расположенный ко мне, нежели к г-ну Локку, уверяет меня, что то, что было опубликовано из моих размышлений, кажется ему лучшим во всем этом собрании. Я это собрание не видел и потому не могу об этом судить. Г-н Локк обладал тонкостью ума и изобретательностью, его метафизика была в некотором смысле поверхностной, но он умел придать ей блеск; однако он не признавал математического метода.

Жаль г-на Паскаля, чей ум, чрезвычайно склонный и к математике, и к метафизике одновременно, так рано ослабел (о чем мне рассказывал в свое время г-н Гюйгенс) вследствие слишком упорных занятий, а также из-за чрезмерного пристрастия к богословским сочинениям, которые доставили бы ему одобрение влиятельного круга, если бы он смог их завершить. Вдобавок он предавался умерщвлению плоти, которое не могло быть благотворным для занятий отвлеченными предметами и еще менее

полезным было для его здоровья. Г-н Перье, его племянник, однажды дал мне прочесть и привести в порядок великолепный трактат своего дяди о конических сечениях, и я надеюсь, что его опубликуют в первую очередь. За ним останется сила первоисточника в вещах, которые стоят того, чтобы над ними потрудиться.

Я еще не знаком с новым трактатом о действии Бога на тварей; мне посылают ответ преп. отца Мальбранша. Я коснулся этой темы в моей «Теодицее» в той мере, в какой это казалось мне необходимым.

Я был бы не прочь получить какие-нибудь сведения о брошюре преп. отца Даниэля, иезуита. Между нами говоря, его «Путешествие в мир Декарта», хотя и блещет остроумием, мне не нравится. Похоже даже, что он не вполне владеет фактами. Отец Мерсен, к примеру, был далеко не таким картезианцем, как он воображает. Сей отец колебался между Робервалем, Ферма, Гассенди, Декартом, Гоббсом, причем не слишком заботился о том, чтобы проникнуть в суть их учений и их споров; но зато он старался угодить всем и умел чудесно поднимать их боевой дух. Остаюсь преданный Вам и пр.

Вена, 14 марта 1714 г.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Вена, июль 1714 г.

Я рассчитывал присовокупить к этому письму разъяснение смысла монад, которое Вы, по-видимому, хотели от меня получить, но из-за разных дел, отвлекающих меня, не успел его закончить вовремя. А Вам известно, сударь, что рассуждения на такие темы требуют сосредоточенности. Итак, я не хочу более задерживаться с ответом на письмо, которое я имел честь от Вас получить и в коем я нахожу новое подтверждение чрезвычайно лестной оценки, которую Вы дали моей философии,— оценки, которую я хотел бы заслужить, устранив то, что еще остается для Вас неясным. Верно, что моя «Теодицея» не охватывает целиком все части моей системы, однако если присоединить к ней все, что я публиковал в различных журналах — в Лейпциге, в Париже, в журналах г-на Бейля и г-на Бенажа [10], то мало что останется добавить, по крайней мере в отношении основных начал. В Венеции есть один ученый-

француз по имени Бурге, он сделал мне несколько возражений; кажется, он знаком с г-ном аббатом Конти. Эти возражения были посланы г-ну Герману, и я смогу их найти, когда вернусь в Ганновер; я не хотел, чтобы их посылали сюда, так как тут меня слишком донимают посторонние дела. Господа Герман и Вольф уже получили замечания г-на аббата Конти по поводу моей системы; надеюсь, они познакомят меня с ними, и я постараюсь извлечь из них пользу для себя. Вы не первый, сударь, кто говорит мне об этом знаменитом аббате как о человеке незаурядного ума [11], и я с нетерпением жду возможности воспользоваться плодами этого ума, которые, я не сомневаюсь, послужат моему просвещению.

Г-н Вольф осведомлен о некоторых моих идеях, но, так как он очень занят, главным образом преподаванием математики, и к тому же мы мало общались с ним по части философии, он едва ли знает о них что-либо сверх того, что было мною опубликовано. Я читал кое-какие произведения, написанные молодыми людьми под его руководством, и нашел вновь много хорошего, но некоторые места меня не удовлетворили. Так что, если он написал нечто о душе по-немецки или на другом языке, я непременно с этим познакомлюсь и выскажу свое мнение.

Коль скоро мои вирши не вызвали неудовольствия ни у Вас, сударь, ни у г-на аббата Фрагье, я не удивлюсь тому, что г-н кардинал де Полиньяк признал их сносными. Прошу Вас, сударь, засвидетельствовать мое почтение его высокопреосвященству и заранее поблагодарить его за драгоценный подарок, предназначенный им для меня. Хочу, чтобы его книга вышла в свет как можно скорее, и убежден, что смогу извлечь из нее много пользы, дабы усовершенствовать мои собственные мысли. Прошу Вас также передать выражение моих лучших чувств г-ну аббату Конти, чьи заслуги и личные качества я высоко чту.

Здесь находится господин граф Йергер, который принадлежит к одному из лучших австрийских семейств; он намерен совершить путешествие во Францию, где он уже бывал прежде. В свое время он был первым камергером дворца императора Иосифа, а также состоял на дипломатической службе в качестве чрезвычайного посланника в Англии и в Турине. Но кроме всего, что украшает царедворца, он обладает чрезвычайными познаниями особенно в той части физики, в коей рассматривается разложение тел под влиянием огня. И еще он отличается

тем редким достоинством, что, будучи большим ценителем «Всеобщего искусства» знаменитого Раймунда Луллия, умеет пользоваться им не ради пустых разглагольствований, как это видишь сплошь и рядом, а для глубоких размышлений и практического применения. Он предпочитает Луллия всем новейшим мыслителям, не исключая и г-на Декарта. Так как окончательное решение ехать во Францию он примет, когда меня уже здесь не будет, то он просил меня заранее написать о нем Вам, сударь, с тем чтобы впоследствии он сумел снискать честь Вашего знакомства, ибо он в восторге от Ваших писем. Знатное происхождение открывает перед ним все двери, однако он знает цену людям, подобным Вам, о которых хочется сказать, что хорошо было бы, если бы таких людей было побольше.

В юности и я увлекался искусством Луллия; но затем я заметил, что его труд грешит многими недостатками, и указал на них в моем ученическом опыте под названием «De arte combinatiria» [12], который вышел в 1666 г., а позднее переиздавался вопреки моему желанию. Но так как я ничего не отвергаю с порога (за исключением искусства гаданий, которое представляет собой чистое надувательство), я нашел нечто заслуживающее внимания и в искусстве Луллия, а «Digestum sapientiae» [13] отца Ива, капуцина, мне даже весьма понравилось, так как ему тоже удалось применить общие положения Луллия для решения частных практических задач. Однако г-н Декарт, как мне кажется, отличается совсем иным глубокомыслием. Впрочем, надо признать, что хотя философия намного продвинула вперед наши познания, но у нее есть свои недостатки, и Вы о них, конечно, знаете.

Что касается г-на Гассенди, о котором Вы хотите услышать мое мнение, то я нахожу, что он человек обширных знаний, весьма начитанный в древних авторах, в светской и церковной истории и вообще исполненный учености всякого рода. Но его философия нравится мне теперь гораздо меньше, чем в те времена, когда я ходил в учениках и только еще освобождался от школьных догм. Теория атомов доступна воображению, и я отдал ей дань, а учение о пустоте Демокрита и Эпикура с корпускулами, находящимися в ней и не подчиненными ничьей воле, казалось мне ключом к разрешению всех трудностей. Верно, что эта гипотеза способна удовлетворить немудрящих физиков, ибо у материи нет таких свойств, которые

нельзя было бы объяснить, исходя из предположения о существовании таких атомов и приписывая им соответствующие движения и расположение в пространстве, если бы мы достаточно знали подробности вещей. Поэтому философия г-на Гассенди годится для вводного ознакомления молодых людей с законами природы, при этом, однако, им следует разъяснить, что пустота и атомы — это не более чем [рабочая] гипотеза и ничто не запретит нам однажды заполнить эту пустоту жидкостью (d'un fluide) столь тонкой, что она не отразится на наших феноменах, и уже не принимать бесконтрольность атомов за безусловную истину.

В ходе моих дальнейших размышлений я пришел к выводу, что пустота и атомы не могут существовать. В «Записках», издаваемых в Треву, было опубликовано несколько писем, которыми я обменялся с г-ном Гартзёкером, где я привел некоторые общие доводы, исходящие из более возвышенных начал; эти доводы опровергают существование атомов, но я мог привести и немало других, ибо вся моя система противостоит этой теории.

Что же касается полемики между г-ном Гассенди и г-ном Декартом [14], то я нахожу, что г-н Гассенди справедливо отверг некоторые предвзятые доказательства г-на Декарта касательно Бога и души; по существу же я считаю точку зрения г-на Декарта более правильной, хотя она и не была доказана в достаточной мере. Доводы Гассенди, на мой взгляд, слишком шатки в том, что касается природы души, короче, в естественной теологии.

Из письма г-на Локка к г-ну Молинэ, помещенного в посмертно изданной переписке Локка, можно видеть, что этот талантливый англичанин не любил прислушиваться к возражениям. Поскольку мне не сообщили, как он отнесся к моим возражениям, я не счел себя вправе отвечать. Включены ли они в это собрание, я не знаю.

Я уже высказал в «Теодицее» свое мнение по вопросу о действии Бога на тварей, о чем сейчас так много спорят; мне сдается, что если взглянуть на дело поглубже, то надобно его признать. Однако я не прочь познакомиться с возражениями, которые были сделаны преп. отцу Мальбраншу, и тем, что он ответит на них. В этих вещах нет полной ясности за отсутствием точных определений.

Я видел у одного из моих друзей первое издание замечательной книги г-на Монмора [15] и был бы счастлив получить второе издание, которое, конечно, будет дополнено новыми и немаловажными исследованиями. Было бы желательно, чтобы какой-нибудь сведущий человек рассмотрел с математической и физической точек зрения различные игры. Ни в чем другом ум человеческий не раскрывается с таким блеском, как в играх.

Коль скоро г-н аббат Фрагье переложил в стихи несравненной красоты и пластичности мои посредственные мысли, отчего бы ему не взяться за более важные и возвышенные предметы? Если бы я сумел своими советами помочь ему вдохновиться на исполнение прекрасного замысла, который, по-видимому, созрел у него,— придать плоть и цвет идеям самой величественной философии, я оказал бы немалую услугу человечеству. Пока же прошу Вас, сударь, передать ему мою самую почтительную благодарность и пр.

Приложение к письму Лейбница Н. Ремону от июля 1714 г. [16]

Я узнал от г-на Югони, что для Вас не совсем ясен смысл моих единиц, или монад. Хотелось бы знать, что именно Вам неясно. Однако попытаюсь объясниться. Я считаю, что весь универсум состоит единственно из простых субстанций, или монад, и из их сочетаний. Эти простые субстанции суть не то, что в нас и в гениях именуется духом, а в животных — душой. Все они обладают перцепцией (которая есть не что иное, как представление множественности в единице) и аппетицией (которая есть не что иное, как стремление одной перцепции к другой, и которая именуется страстью у животных и волей там, где перцепция представляет собой рассудок (entendement)). Представить себе, чтобы в простых субстанциях и, следовательно, во всей природе содержалось нечто иное, чем это, невозможно. Совокупности [монад] суть то, что мы называем телами. В этой массе материей, или, вернее, пассивной силой, или первичным сопротивлением, именуют то, что в телах рассматривается как пассивное [начало], единообразное везде; но первичная активная сила есть то, что можно назвать энтелехией, и в этом масса разнообразна. Однако все эти тела и все, что им приписывается, не являются субстанциями, а представляют собой лишь обоснованные феномены, или основание видимостей (le fondement des apparences),

которые различны для разных наблюдателей, но которые связаны с одним и тем же основанием и происходят от него, подобно тому как один и тот же город выглядит по-разному, если на него смотреть с разных сторон. Пространство, отнюдь не будучи субстанцией, не является и бытием. Это порядок, как и время, порядок сосуществований, как время есть порядок среди существований, которые не бывают вместе. Непрерывность (la continuité) не является чем-то идеальным, но все, что есть реального, укладывается в этот порядок непрерывности [17]. В идеальном, в непрерывном, или в континууме, целое предшествует частям, как арифметическая единица предшествует долям, на которые она дробится и которые можно произвольно определять, поскольку эти части существуют лишь потенциально; но в реальном простое предшествует совокупностям, и части существуют актуально, существуют прежде целого. Эти соображения устраняют трудности относительно континуума, связанные с предположением, будто континуум есть нечто реальное и обладает частями прежде всякого деления и будто материя является субстанцией. Итак, не следует мыслить протяженность как непрерывное реальное пространство, усеянное точками. Это фикции, способные удовлетворить воображение, но не имеющие под собой разумной основы. Тем более не следует представлять себе дело так, будто монады, как точки в реальном пространстве, двигаются, сталкиваются либо касаются друг друга; достаточно того, что феномены создают такую видимость, и эта видимость истинна постольку, поскольку эти феномены обоснованы, т. е. согласованы между собой. Движения и соприкосновения — это только видимость, но вполне обоснованная и никогда не противоречащая самой себе; они как сны, но сны точные и длящиеся постоянно. Движение есть феномен изменения соответственно месту и времени; тело есть феномен, который меняется. Законы движения, находящие основание в перцепциях простых субстанций, происходят от конечных причин, или от причин соответствия (de convenance), кои нематериальны и присутствуют в каждой монаде; но, если бы материя была субстанцией, они вызывались бы грубыми основаниями (de raison brutes), или геометрической необходимостью, и были бы совершенно иными, чем на самом деле. Не существует движения субстанции, помимо перцепций и аппетиций, все другие действия суть феномены, как и все другие побудители действия. Нечто подобное, по-видимому, имел в виду

Платон, который рассматривал материальные вещи как малореальные, а академики вообще усомнились в том, существуют ли они вне нас; но этому можно дать рациональное объяснение, сказав, что они не существуют вне перцепций, а реальность свою обретают в согласованности перцепций, которыми обладают воспринимающие субстанции. Эта согласованность возникает благодаря предустановленной гармонии этих субстанций, потому что всякая простая субстанция — это зеркало, отражающее один и тот же универсум, столь же вечное и столь же широкое, как он, хотя перцепции тварей могут в данный момент отличаться друг от друга лишь в малом: их разнообразят отношения или, так сказать, точки зрения зеркал, вследствие чего один и тот же мир многократно воспроизводится в бесчисленных зеркалах, каждое из которых отражает его на свой лад. Следовательно, можно сказать, что каждая простая субстанция есть образ универсума, а каждый дух, сверх того, есть образ Бога, так как он обладает не только знанием фактов и их связей, почерпнутых в опыте (чем обладают души, лишенные разума, которые способны лишь к эмпирическому познанию), но и знанием необходимости вечных истин, постигает логические основания фактов и умеет воспроизвести зодческий замысел Бога; потому-то он и способен вступить в сообщество с Богом и станет сочленом Града Божьего, этого самого благоустроенного государства из всех, какие только могут быть, подобно тому как и мир есть самое совершенное из всех построений — наилучшее и в физическом, и в моральном смысле.

Однако я опасаюсь, что это письмо, изобилующее столь абстрактными и далекими от привычных представлений мыслями, может Вам наскучить. Я не настаиваю, чтобы Вы все это усвоили с первого раза: лучше возвращаться к этому время от времени. Изложив для Вас то, о чем я не решился бы писать другим, я хотел показать, сколь высоко Вас ценю и почитаю. Так что письмо это предназначается только для Вас. Всем прочим оно покажется или бессмысленным, или непонятным.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Вена, 26 августа 1714 г.

Надеюсь, мой ответ, посланный Вам в прошлом месяце, дошел до Вас. А сейчас я пользуюсь случаем переслать Вам

с г-ном Сюлли, часовым мастером из Англии, человеком незаурядных заслуг и вдобавок сведущим в математике, небольшое сочинение о моей философии, которое я написал здесь для монсеньора князя Евгения [18]. Буду надеяться, что эта скромная рукопись поможет лучше понять смысл моих рассуждений в дополнение к тому, что я публиковал в журналах в Лейпциге, Париже и Голландии. В лейпцигских публикациях я старался приспособиться к языку университетской философии, в других приближаюсь к слогу картезианцев, а в этой последней статье я пытаюсь выражаться так, чтобы меня поняли те, кто еще не привык ни к тому, ни к другому стилю.

Если после этого у Вас, сударь, останутся еще какие-нибудь неясности в том, что я обнародовал, будьте добры сообщить мне о них. Они послужат для меня поводом лучше разъяснить суть дела. Если найдется время, я попробую сравнить основные положения моего учения с учениями древних и других философов. Истина распространена гораздо шире, чем думают, но слишком часто она бывает подмалевана, слишком часто завуалирована и даже обессилена, искажена, искалечена добавлениями, которые портят ее либо делают бесполезной. Отыскивая следы истины у древних или, говоря в более общем смысле, у предшественников, мы как бы извлекаем крупицы золота из грязи, добываем алмаз из руды и освобождаем свет от потемок; это и будет по-настоящему perennis quaedam philosophia [19].

Можно также сказать, что в этом мы усматриваем доказательство прогресса наших знаний. У мыслителей Востока были прекрасные и величественные представления о Божестве; греки добавили к ним логическое рассуждение и создали некое подобие науки. Отцы церкви отбросили все, что было дурного в философии греков, а схоластики сделали попытки употребить на пользу христианству то, что было приемлемым в философии язычников. Я не раз уже говорил: «Aurum latere in stercore illo scolastico barbariei» [20], и я хотел бы, чтобы нашелся умный человек, сведущий в этой иберийской или испанской философии, у которого была бы охота и умение извлечь из нее хорошие мысли. Я уверен, что он был бы с лихвой вознагражден множеством прекрасных и важных истин. Был когда-то один швейцарец, который применил к схоластике математические выкладки [21]; труды его мало известны, однако то, что я видел, показалось мне глубоким и достойным внимания. Юлий Скалигер отзывался о нем с уважением, Вивес же отнесся к нему пренебрежительно. Но я склонен больше доверять Скалигеру: Вивес был довольно поверхностным человеком.

По-моему, взгляды преп. отца Мальбранша не так уж расходятся с моими. Переход от окказиональных причин к предустановленной гармонии представляется не особенно затруднительным. Некто г-н Паран, член Королевской академии наук, кое в чем пожелавший меня опровергнуть, хочет всех убедить, что я ничего не прибавил к учению об окказиональных причинах; но, как это можно видеть, он не учел, что, согласно моей точке зрения, законы тел не нарушаются ни Богом, ни душой. Преп. отец дон Франсуа Лами, бенедиктинец, также вознамерился опровергнуть меня в своей книжке о познании самого себя. Он понял меня не так, как следует; думаю, мой ответ будет опубликован в одном из периодических журналов. Ответил ли он, я не знаю. Читал ли он отзыв на мою «Теодицею» в «Journal des Sçavants», я тоже не знаю. Засим позвольте рекомендовать Вам г-на Сюлли, остаюсь преданный Вам и пр.

P. S. Вероятно, я скоро отсюда уеду, но, удастся ли мне съездить в Англию, пока не знаю. Если Вы впредь будете удостаивать меня Вашими письмами, можно в любом случае направлять их в Ганновер.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Как всегда, Ваши письма равно свидетельствуют о Вашей доброте и о Вашей учености; я желал бы быть достойным первой и удовлетворить второй. По слабости здоровья я не мог сопровождать г-жу принцессу Уэльскую: подагра донимает меня; она причиняет мне весьма сильные боли, лишив меня возможности выходить из комнаты, но зато мне удается урвать часок для занятий, и, следовательно, я не трачу времени даром. Нет худа без добра.

Перехожу к неясным для Вас вопросам и хочу поблагодарить Вас, сударь, ибо для меня нет ничего более желанного, как отвечать на вопросы людей, подобно Вам искренне стремящихся к знанию.

1. Относительно метемпсихоза: полагаю, что [мировой] порядок не допускает его. Порядок предусматривает, чтобы все находило объяснение в самом себе и ничто не соверша-

лось скачками. Переселение же души из одного тела в другое было бы скачком странным и необъяснимым. В животном всегда совершается то, что совершается сейчас; ибо тело находится в непрерывном изменении, словно река, и то, что мы называем рождением и смертью, есть тоже изменение, но только более крупное и более резкое, чем обычно,— то, чем был бы водопад или водоворот для реки. Однако подобные скачки не являются абсолютными, кои я отвергаю и каковым был бы скачок тела, если бы оно могло переходить от одного местоположения к другому, минуя промежуточную среду. Такого рода скачки недопустимы не только при [физических] движениях, но и в любой системе вещей, а также истин. Именно поэтому в письмах к г-ну Гартзёкеру, опубликованных недавно в «Записках», издаваемых в Треву, я доказывал, что гипотеза пустоты и атомов приводит нас к признанию таких скачков. Так вот, подобно тому как в геометрической линии имеются некоторые отличные от других точки, именуемые вершинами, точками излома, изгиба или как-нибудь иначе, и подобно тому как встречаются линии с бесчисленным множеством таких точек, так в жизни животного или человека надлежит рассматривать периоды сверхобычного изменения, которые не укладываются в общее правило; и точно так же точки, занимающие особое место на кривой, могут быть определены исходя из ее общей природы либо по ее уравнению. О животном всегда можно сказать, что все обстоит так же, как будет, с разницей не более значительной, чем разница между бо́льшим и меньшим.

2. Поскольку можно считать, что благодаря развитию и изменению материи машина, которая создает тело семенного животного, может стать такой машиной, какая нужна для того, чтобы образовать органическое тело человека, необходимо, чтобы в то же время душа из чисто чувственной превратилась в разумную вследствие совершенной гармонии между душой и машиной. Но так как гармония эта предустановлена, то будущее состояние должно содержаться в настоящем и совершенный разум заранее как бы прозревает в нынешнем животном будущего человека как отдельно в его душе, так отдельно и в его теле. Поэтому чистое животное никогда не станет человеком и те человеческие семенные животные, кои не подверглись великому преобразованию путем зачатия, остаются чистыми животными.

3. Несомненно, что в частных случаях существует

множество отклонений от общего правила и множество нарушений. Однако они невозможны для целого, даже если речь идет об одной монаде, потому что всякая монада есть живое зеркало универсума, отражающее его на свой лад. А чтобы весь универсум не был хорошо упорядочен, этого не может быть, потому что преобладание в степени совершенства является логическим обоснованием существования этой системы вещей предпочтительно перед любой другой системой. Это так же, как в геометрии, где имеются линии, содержащие неправильные отрезки; однако, если рассматривать линию в целом, она оказывается строго упорядоченной соответственно своему уравнению или своей общей природе. Так что все эти частные непорядки сглаживаются в целом и даже для каждой монады.

4. Что касается косности (L'inertie) материи, то, поскольку материя сама по себе есть не что иное, как феномен, правда вполне обоснованный и обусловленный монадами, то же самое относится к косности, которая является свойством сего феномена. Необходимо, чтобы материя представлялась вещью, которая сопротивляется движению, и чтобы малое тело, находящееся в движении или обладающее силой, не могло бы передать их большому телу, находящемуся в покое, не потеряв при этом часть собственного движения или собственной силы; в противном случае действие превосходило бы свою причину, иначе говоря, в последующем состоянии оказалось бы больше силы, нежели в предыдущем; таким образом и получается, что материя есть вещь, сопротивляющаяся движению, которое пытаются ей сообщить. Однако в глубинной сути вещей, поскольку абсолютная реальность является достоянием лишь монад и их перцепций, необходимо, чтобы эти перцепции были хорошо упорядочены, т. е. чтобы соблюдались правила соответствия, каковым является и правило, согласно которому действие никогда не должно превосходить свою причину. Если бы материя была субстанцией, как ее обычно понимают, она не могла бы (иначе как чудом) соблюдать правила соответствия и, предоставленная самой себе, соблюдала бы лишь некоторые грубые законы, зависящие от математической необходимости и абсолютно далекие от опыта. Я уже писал кое-что об этом много лет назад в одном из парижских журналов [22], когда отвечал, если не ошибаюсь, одному аббату по имени Катлан; досадно, что я не могу сейчас указать Вам год и номер этого

журнала. Впрочем, так как монады подвержены страстям (исключая первоначальную страсть), они не являются чистыми силами; они суть основание не только действий, но и сопротивлений либо уступчивости, и их страсти состоят в смутных перцепциях. Именно это чаще всего скрывает [от нас] материю, или бесконечность.

Как видите, сударь, я всеми силами стараюсь Вам угодить, вновь и вновь возвращаясь, как Вы могли заметить, к одним и тем же посылкам; не знаю только, удалось ли мне это. Если же у Вас остались какие-либо неясности, то по мере их разъяснения я смогу еще лучше их разработать и удовлетворить Вас.

Мне всегда, с самой юности, была по душе нравственная философия Платона, а также до некоторой степени его метафизика; обе эти науки, подобно математике и физике, идут рука об руку. Если бы кто-нибудь привел взгляды Платона в систему, он оказал бы этим великую услугу человеческому роду. Со временем поймут, что я отчасти приблизился к этому. Покойный г-н Буало выражался чересчур по-янсенистски, когда называл греков «ces antiques damnés» (сии древние нечестивцы). Иезуиты проявили в этом отношении больше здравомыслия. Впрочем, г-н Буало, вероятно, просто пошутил. Когда я был мальчишкой, школяры моего возраста распевали: «Summus Aristoteles, Plato et Euripides ceciderunt in profundum» [23].

Набрасывая свои замечания по поводу брошюры о пользе смеха, я не знал, что ее автор — милорд Шефтсбери. Поэтому я никому их не показывал и ограничился лишь тем, что дал прочесть их госпоже курфюрстине. Позднее я убедился, что г-н граф Шефтсбери, словно по мановению волшебного жезла, изменил свой образ мыслей и из последователя Лукиана превратился в нового Платона — метаморфоза поистине необычайная, о которой я глубоко сожалею. Вот почему я вынужден был заговорить с ним поддругому, высказывая свои соображения о его дарованиях. Однако я пришлю Вам копию моих замечаний, сделанных вначале.

А сейчас я беру на себя смелость направить Вам, сударь, наброски кое-каких мыслей совершенно иного рода и прошу Вас, после того как Вы их прочтете, а также снимете с них копию (если захотите), положить их в пакет sub sigillo vilante [24] с адресом г-на аббата де Сен-Пьера и переслать в другом конверте г-ну аббату Вариньону с письмом для него: это он прислал мне письмо г-на аббата

Сен-Пьера вместе с его трактатом о проекте вечного мира, о коем автор просил меня сообщить мое мнение. Этот проект исполнен самых благородных намерений и содержит весьма основательные доводы. Весьма вероятно, что, если бы люди того захотели, они могли бы избавиться от трех великих бедствий — войны, мора и голода. Что касается двух последних, то устранить их может [своими силами] каждый властитель. А вот для того, чтобы покончить с войной, требуется совместное соглашение государей, достигнуть которого нелегко. Эту любопытную тему можно было бы развить с большим блеском, особенно если сослаться на историю.

Г-н Сюлли, англичанин, по всей видимости, работает над каким-то трудом по механике, и я полагаю, он не раз посетит господ из Академии, ибо он весьма привержен своему ремеслу. Не подарил ли он Вам свой небольшой трактат о способе выверять стенные часы с маятником и часы с пружиной, который он напечатал в Вене? К нему он присоединил краткое письмо об изобретении этих предметов, написанное мною. Он наверняка сделает что-нибудь полезное: у него есть способности. А так как он молод, трудолюбив и талантлив, то я усиленно уговаривал его взяться за обобщающий труд о часовом искусстве,— труд, которого всем нам не хватает. Множество остроумных изобретений до сих пор еще остаются неописанными. Так что fungor vici cotis [25]. Впрочем, сударь, хорошо будет, если Вы сами пригласите его к себе: он кажется мне человеком скромным и готовым к услугам; быть может, он не решается докучать Вам. Вряд ли он куда-нибудь уедет; в таком случае было бы жаль, если бы он не попрощался с Вами. Надеюсь также, что он не заболеет.

Не откажите в любезности, сударь, передать г-ну аббату Конти и г-ну Фрагье мою глубокую признательность за то, что они так внимательны ко мне; от всей души желаю им всего лучшего на долгие годы. Г-н Герман и г-н Бурге рассказывали мне о г-не аббате Конти удивительные вещи. Надо, чтобы он поделился своими глубокими и оригинальными идеями с публикой. О г-не аббате Фрагье я знаю не только от Вас, мне давно уже говорили о нем как о превосходном поэте и превосходном философе; совсем недавно в Вене я слышал похвалы по его адресу из уст г-на графа де Бонваля. С нетерпением ожидаю получить от Вас, сударь, труд, о котором Вы говорили и который уподобит Вас Пигмалиону, чья статуя обрела жизнь.

Преподобный отец Турнемин сообщил мне о том, что моя книга переиздана в Париже и расходится неплохо [26]. Если она будет распродана, можно подумать о новом издании. Это в Ваших руках, сударь, и Вы окажете мне великую честь, если примете на себя заботу о дополнениях к этой книге: прекрасным украшением для нее были бы обе поэмы г-на аббата Фрагье. Если бы какой-нибудь умный и честный человек в Париже пожелал выступить с критическими замечаниями, достойными рассмотрения, мы могли бы присовокупить и их.

С большим удовольствием принимаю, сударь, Ваше лестное предложение держать меня в курсе новостей Вашей литературной республики. Однако Вы забыли сообщить мне, как поживает Ваш уважаемый брат, в котором я ценю глубокого мыслителя, и что он думает о моем предложении исследовать с математической и физической точек зрения всевозможные игры и дать истолкование их смысла для иностранцев, для недостаточно сведущих людей, а также для потомства. Я не раз уже говорил: ни в чем люди не проявляют столько изобретательности, как в играх и мистификациях; философу же стоит этим воспользоваться ради того, чтобы усовершенствовать царицу всех искусств, каковою является искусство мыслить.

Думаю, что благодаря г-ну де Марти можно будет поддерживать быстрое и надежное сообщение.

Существует ли сейчас в Париже почта специально для города наподобие лондонской penny-post [27]? Было бы очень удобно воспользоваться ею и адресовать письма просто в почтовую контору квартала; тогда не нужно будет посылать слуг слишком далеко. Я не знаю, работает ли сейчас адресная контора в Париже: она уже много раз открывалась и закрывалась. А вот в Лондоне такое учреждение существует постоянно, оно называется house of intelligence [28]. Могу ли я просить Вас, сударь, еще об одном одолжении? В Париже есть один приятный человек, аудитор счетной палаты, который выпустил вторым изданием генеалогический труд отца Ансельма о французской королевской фамилии и семьях, близких ко двору, причем добавил туда много нового. Он обещает опубликовать книгу о происхождении и родословных связях других царствующих домов Европы. Мне бы хотелось с ним познакомиться и завязать деловые отношения, так как у меня возникли некоторые затруднения с этими родословиями, которыми мне приходится заниматься [29]. Пожалуйста, сообщите мне его имя и местонахождение. Г-н Озье жив ли еще? Остаюсь, сударь, с самыми лучшими чувствами преданный Вам и пр.

Ганновер, 11 февраля 1715 г.

P. S. В «Голландском литературном журнале» за июль и август на с. 459 говорится, что Академия в Бордо назначила премию тому, кто сумеет дать наилучшее объяснение колебаниям барометра. Герцог де ля Форс, покровительствующий Академии, вручит победителю медаль. Я сомневаюсь, можно ли добавить что-либо существенно новое к объяснению, которое я уже дал, почему барометр обыкновенно стоит выше в ясную погоду и ниже, когда собирается дождь; причина та, что, когда влага падает каплями, она больше не давит на воздушный цилиндр. Г-н де Фонтенель подробно говорит о моем объяснении в «Истории Академии наук» за 1711 г. Различные отклонения от этого правила обусловлены главным образом ветрами. Все же интересно, какое решение будет принято первого мая.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ [30]

Не обижайтесь на меня за то, что я так долго Вам не отвечал. Я прихворнул немного и к тому же был очень занят. Подагра, слава богу, беспокоит меня меньше. Вернее это даже не подагра, а arthritis vaga [31], но зато мне приходится то и дело пребывать в неподвижности. Бывают недели, когда я не могу даже писать, и вот уже несколько недель, как я не встаю с постели. Ко всему еще на ноге открылась язва. Я стараюсь не унывать и надеюсь, что это не грозит мне слишком серьезными последствиями. Если же паче чаяния произойдет что-либо дурное, я буду доволен тем, что ошибался и уберег себя от душевных страданий, которые мог бы мне причинить чей-нибудь преждевременный приговор.

С произведениями отцов Ломбарди и Мальбранша о китайской философии я пока еще не знаком. Хотелось бы узнать о ней побольше, тем более что, как Вы пишете, она заключает в себе нечто важное и напоминающее взгляды божественного Платона.

Я передал г-ну графу де Бонвилю Ваш лестный отзыв о нем и уверен, сударь, что мой друг ответит выражениями своей признательности Вам.

Наконец-то я получил экземпляр парижского изда-

ния моей «Теодицеи». Формат — двенадцатая часть листа, и шрифт более мелкий, чем в лондонском издании. Г-н барон Имгоф, который сейчас отправился в Англию по поручению герцога Вольфенбюттельского для участия в торжествах по случаю коронации английского короля, а затем посетит Францию, чтобы вручить французскому королю поздравление по поводу мира, заключенного со Священной Римской империей, передаст Вам еще несколько безделиц от меня: мои первоначальные заметки о книге милорда Шефтсбери и нечто вроде диалога с размышлениями относительно некоторых бесед преп. отца Мальбранша. Этот диалог я написал давно, он не представляет собой ничего особенного.

Изложение моей динамики потребовало бы специального труда, так как до сего времени я сообщил далеко не все, что имею сказать по этому вопросу. Вы правы, сударь, когда говорите, что она является в значительной степени основой моей системы, так как позволяет уяснить разницу между истинами, необходимость коих грубая и геометрическая, и истинами, проистекающими из соответствия (dans la convenance) и из конечных причин (dans les finales). Это звучит как комментарий к прекрасному месту из Платонова «Федона», на которое я уже ссылался в одном журнале [32], о том, что если исходить из предположения, будто все вещи порождены неким разумом, то истечения их следует искать в конечных причинах. В этом месте Сократ порицает Анаксагора за то, что тот сначала заявляет, будто Разум, или νοῦς, произвел все вещи, а затем толкует лишь о столкновениях частиц, ни словом не упоминая об этом Разуме и не объясняя цели вещей.

Ради разнообразия посылаю Вам еще с г-ном Имгофом составленное мною небольшое, но довольно своеобразное рассуждение на тему о происхождении французов, об их первом, втором, третьем и четвертом племенных пластах. В этом сочинении, исходя из отчетливых, но недостаточно оцененных указаний древних авторов, я доказываю, что по своему происхождению французы являются пришельцами с побережья Балтийского моря; второе племя, участвовавшее в их формировании, жило между рекой Майн и горами Гарца; третье — между Везером и Рейном, а четвертое — в Галлии. Я прошу Вас, сударь, не говорить Вашим друзьям об этой рукописи, пока Вы ее не получите, а далее прошу Вас снять с нее копию, с тем чтобы г-н барон

Имгоф мог презентовать ее г-ну маркизу де Торси, так как сам я не успел сделать эту копию, пока г-н барон был здесь.

Г-н Кейль пишет в довольно грубом тоне, поэтому я не стану ему отвечать. К чему препираться с такими людьми? Этим господам я надеюсь ответить делом, когда у меня будет немного больше свободного времени. Книжку г-на Кейля я еще не успел прочесть как следует. Однако, пробежав ее, я не нашел в ней ничего такого, что доказывало бы правильность его утверждений. Все эти господа, поверхностные картезианцы, не упускают случая атаковать меня. Пусть говорят, что хотят, рассуждать со знанием дела они все равно не в состоянии.

Жаль, что г-н Фурми, аудитор счетной палаты, умер. Я с удовольствием прочел бы то, что он написал о происхождении царствующих домов империи. Опубликовали ли что-нибудь г-н Руссо и г-н Клерамбо? Быть может, они помогли бы мне навести кое-какие справки относительно некоторых старых французских династий, ныне угасших. Может быть, г-н Фурми что-нибудь оставил, нельзя ли справиться у наследников?

Сделайте милость, сударь, сообщите мне, как зовут этого иезуита — противника отца Мальбранша. Мне сдается, что все, о чем спорят эти господа, давно уже доказано.

Разумеется, было бы замечательно, если бы кто-нибудь дополнил Плиния тем, что было открыто новейшими учеными. Преподобный отец Ардуэн, конечно, человек знающий, но думаю, что для этого больше подошел бы какой-нибудь опытный медик или математик вроде покойного г-на Перро, врача, или покойного г-на Тевено. Г-н де Фонтенель весьма поднаторел в этих вопросах с тех пор, как он стал секретарем Академии наук, и, вероятно, сумел бы скомпоновать современного Плиния.

Мне говорили, что Ваш уважаемый брат выехал в Англию с несколькими парижскими математиками. Как только услышу о его возвращении, я буду иметь честь писать ему, так как мне хочется быть в курсе его занятий. Еще я слышал, что г-н аббат Конти тоже отправился в Англию.

Не знаю, добавят ли господа из Академии в Бордо что-либо существенное к тому, что я писал касательно барометра, если, конечно, речь идет об отрегулированном барометре. Колебания, которые не вполне соответствуют теории, происходят главным образом от ветров.

Забыл сказать Вам, сударь, что в свое время миледи

Мешэм, дочь г-на Кэдворта и покровительница г-на Локка, прислала мне «Систему ума» своего покойного отца, в которой я нашел много эрудиции, но мало мысли. Г-н Мор был платоник и последователь Оригена; однако он придерживался любопытных взглядов на природу души, которые можно найти в его книге «Бессмертие души», переведенной с английского.

Я не знаю, жив ли еще г-н де Бийет, большой друг герцога Роаннэ, г-на Арно и г-на Николя. Он рассказывал мне, каким образом кавалер де Мерэ дал повод математикам задуматься над игрой случая, de alea [33]. Это побудило меня расшифровать кое-что в посмертных произведениях г-на де Мерэ, там, где он пишет г-ну Паскалю, о чем г-н Бейль не знал.

Остаюсь преданный Вам и пр.

Ганновер, 22 июня 1715 г.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Надеюсь, письмо, которое я имел честь писать Вам недавно, дошло до Вас. А сейчас беру на себя смелость известить Вас, сударь, о том, что г-н барон Имгоф, чрезвычайный посланник г-на герцога Вольфенбюттельского, прибудет скоро в Париж, о чем он сообщил мне в письме из Лондона от 16 июля; в нем он указывает, что намерен выехать без промедления в следующую неделю ко французскому двору. Он соблаговолил принять небольшую посылку для Вас, которую, как я надеюсь, вручит Вам тотчас по прибытии. Однако, сударь, хочу Вас заранее поставить об этом в известность, так как он не задержится во Франции после того, как выполнит свое поручение. Я бы хотел, чтобы он передал г-ну маркизу де Торси мое сочинение о происхождении французов, и не прочь был бы, чтобы его преподнесли королю, если г-н министр находит это удобным. Посылаю Вам его с этим письмом. Там всего несколько страниц; я разыскал некоторые данные, неизвестные г-ну де Валуа и другим, кто писал об этом, у древних авторов, с которыми эти писатели не были знакомы. Так вот, было бы очень желательно поручить хорошему переписчику снять с этой рукописи копию, переплести ее, как полагается, в четверть листа, с тем чтобы г-н барон Имгоф презентовал ее в таком виде г-ну маркизу де Торси,

и я решаюсь просить Вас, сударь, позаботиться об этом; если же Вы найдете в ней какие-нибудь погрешности с точки зрения французского языка, то весьма обяжете меня, исправив их.

На оборотной стороне заглавного листа, но только в экземпляре, предназначенном для маркиза де Торси, можно сделать следующую стихотворную надпись:

Exiguis egressa locis Gens Francica tandem
Complexa est sceptris solis utramque domum.
MAGNE TIBI LODOIX debet fastigia tanta
Et capit ex uno Natio fata Viro [34].

Мадам милостиво известила меня через особу, с коей она поддерживает здесь деловые сношения, о том, что она разрешает мне адресовать на ее имя письма, которые я буду посылать г-ну аббату де Сен-Пьеру. Я уже направил ему копию сочинения на немецком языке, написанного когда-то одним ученым гессенским ландграфом на тему, близкую к той, которая интересует г-на аббата, и он подтвердил его получение. Но еще лучше было бы, если бы мадам позволила адресовать Ее Королевскому Величеству и письма, которые я буду иметь честь писать Вам; предоставляю Вам, сударь, решать, уместно ли будет обратиться к ней с этой просьбой.

Я хотел бы знать, находится ли сейчас в Париже или поблизости от него Ваш уважаемый брат; мне говорили, что он уезжает в Англию. Если он возвратился или по крайней мере находится где-то во Франции, я сочту для себя честью написать ему.

Как я уже писал Вам, Вы получите в посылке, которую доставит Вам г-н барон Имгоф, кое-какие из моих безделок. Там найдете Вы мои заметки о рассуждении милорда Шефтсбери касательно пользы юмора, а также нечто вроде маленького диалога о некоторых воззрениях преп. отца Мальбранша [35]. Все это, впрочем, вещи, доступные для широкой публики. Кроме того, там будут два экземпляра моей «Теодицеи». Дело в том, что, когда эта книга еще только вышла в свет, я поручил одному из моих друзей, уезжавшему во Францию, передать один экземпляр г-ну Фонтенелю, а другой — г-ну Мартину, который ведет наши дела в Париже; но некоторые важные особы взяли у него оба экземпляра, и поручение мое не было выполнено. Так что позвольте мне просить Вас, сударь, вручить оба экземпляра, которые я Вам посылаю, этим господам

и передать им мои лучшие чувства и извинение за опоздание.

Г-н герцог Арембергский читал в Вене трактат, который я посвятил г-ну принцу Евгению и который я Вам тоже послал с г-ном Сюлли [36]. Герцог просил меня недавно через г-на Сюлли дать ему возможность получить копию; не знаю, имею ли я право злоупотреблять Вашей добротой, сударь, и попросить Вас препроводить ему этот трактат, если г-н Сюлли у Вас его попросит.

Мне понятно, сударь, все, что Вы пишете относительно двух особ, известных литературной республике, один из которых монах, а другой — аббат и которые оказывают мне честь, выражая желание вступить со мной в переписку. И Вы совершенно правы, полагая, что мне следовало бы проявить к ним ответное внимание, хотя я и не всегда разделяю их мнения, а они не дают себе труда вникнуть в мои. И если я ошибаюсь, то предпочитаю обманываться в благоприятном смысле для людей, нежели к их невыгоде. Таково же мое отношение и к сочинениям других. Я ищу в них не то, в чем я мог бы их упрекнуть, но то, что заслуживает одобрения и может быть мною использовано. Такой подход не очень-то распространен, зато он самый справедливый и целесообразный. Впрочем, хотя немного есть людей и книг, в которых я не нашел бы ничего полезного, я умею отличать одних от других и оценивать степень доверия, коего каждый из них заслуживает.

Перечитав это письмо, я устыдился и чуть было не порвал его, так как оно состоит из одних поручений, которыми я без зазрения совести Вас обременяю. Препоручаю себя Вашей доброте, поступите, как считаете удобным. Преданный Вам и пр.

Ганновер, 29 июля 1715 г.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Ганновер, 4 ноября 1715 г.

Только что получил Вашу посылку и благодарю Вас за интересные произведения, с которыми Вы меня познакомили. Не буду вмешиваться в спор о Гомере, но так как после Священного Писания это самый древний из всех авторов, чьи сочинения дошли до нас, желательно было бы, чтобы кто-нибудь попытался объяснить исторические и географические неувязки, обусловленные чрезвычайной давностью

происхождения его поэм; особенно это касается «Одиссеи» и древней географии, как она представлена в ней. Ибо при всей баснословности путешествий Улисса не подлежит сомнению, что страны, в которые переносит его Гомер, были известны в те времена, однако сейчас угадать их трудно.

Перехожу к философским произведениям, которые касаются преп. отца Мальбранша (чью смерть я оплакиваю) и в которых делается попытка истолковать естественную теологию китайцев. Опровержение системы отца Мальбранша, изложенное в трех небольших томах, без сомнения, принадлежит искушенному автору, четко мыслящему и остроумному, и я готов даже признать часть его доводов, однако кое в чем он хватает через край. Чувствуется чрезмерная неприязнь к мнениям Декарта и отца Мальбранша, даже когда их диктует здравый смысл. Пора бы уже оставить эти нападки, которые, может быть, сами картезианцы навлекли на себя тем, что выказывали излишнее презрение к древним и к академической традиции, содержавшей, однако, немало положительного, на что стоило обратить наше внимание. Итак, следует воздать должное и тем и этим, воспользоваться открытиями у одних и у других, а равно отбросить то, что те и другие утверждают бездоказательно.

1) Правы те, кто опровергает утверждение картезианцев, будто душа есть не что иное, как мысль, а также будто материя есть не что иное, как протяженность. Ибо душа есть субъект или concretum [37], который мыслит, а материя есть субъект протяженный, т. е. наделенный протяженностью. Вот почему я считаю, что не следует смешивать пространство с материей, хотя я согласен, что в естественных условиях не существует пустого пространства: академическая школа права, различая, коль скоро речь идет о точности, понятия конкретные и абстрактные.

2) Я согласен с картезианцами в том, что душа мыслит всегда актуально, но я не согласен, что она отдает себе отчет во всех своих мыслях. Ибо наши большие перцепции и наши аппетиции, в коих мы отдаем себе отчет, составлены из бесконечного множества мелких перцепций и мелких склонностей, в которых невозможно отдать отчет. И именно в нечувствительных перцепциях состоит смысл того, что происходит в нас, как смысл того, что происходит в чувствительных телах, заключается в нечувствительных движениях.

3) С полным правом можно также опровергнуть преп. отца Мальбранша, в частности когда он утверждает, что душа является чисто пассивной. Полагаю, я доказал, что всякая субстанция активна, а душа в особенности. Ту же идею высказывали философы древности и нового времени, и Аристотелева энтелехия, вызвавшая так много споров, есть не что иное, как сила или активность, т. е. состояние, для которого естественным является действие, если ничто ему не препятствует. Но *первичная материя*, взятая в чистом виде, без душ и жизней, которые едины с нею, является чисто пассивной; поэтому, собственно говоря, она не является субстанцией, но представляет собой нечто неполное. И *вторичная материя* (как, например, органическое тело) не является субстанцией, но по другой причине; дело в том, что она является нагромождением многих субстанций [38], подобно тому как садок бывает полон рыб или стадо состоит из овец; и, следовательно, она есть то, что называют unum per accidens [39], короче — феномен. Истинная субстанция (например, животное) состоит из нематериальной души и органического тела и представляет собой сочетание этих двух частей, называемое unum per se [40].

4) Что касается *действенности вторичных причин*, то можно по праву отстаивать ее вопреки мнению преподобного отца. Я доказал, что каждая субстанция, или монада (например, такие, как души), следует своим собственным законам, производя свои действия так, что они не могут нарушаться под влиянием другой простой сотворенной субстанции; и, таким образом, тела не меняют этико-логические законы душ, как души в свою очередь не меняют физико-механических законов тел. Вот почему вторичные причины действуют в самом деле, однако без какого-либо влияния одной простой сотворенной субстанции на другую; души согласуются с телами и между собой в силу предустановленной гармонии, но отнюдь не вследствие взаимного физического влияния, если не говорить о метафизическом союзе души и ее тела, благодаря которому они составляют unum per se животное, живое существо. Итак, с полным правом можно опровергнуть мнение тех, кто отрицает действие вторичных причин, однако делать это надлежит так, чтобы не возобновить ложных влияний различных толков школьной философии.

5) Преп. отец Мальбранш выдвинул следующий довод: так как протяженность не является способом бытия

материи, то она-де должна быть субстанцией. Автор «Опровержения» различает (см. т. 1, с. 91) способы бытия чисто отрицательные и способы чисто положительные, и он считает, что протяженность относится к способам бытия второго рода, каковые, по его мнению, постигаются ими же самими. Однако положительных способов бытия не существует, все они состоят в многообразии ограничений и все могут быть постигаемы не иначе как бытием, чьими способами и повадками они являются. Что же касается протяженности, то можно сказать, что она не есть способ бытия материи, но в то же время не является и субстанцией. «Что же она такое?» — спросите вы. Я отвечу, что она — атрибут субстанций, а между атрибутами и способами бытия есть большая разница.

6) Мне думается также, что автор «Опровержения» не вполне удачно нападает на мнение картезианцев о бесконечном, которое они справедливо рассматривают как предшествующее конечному и для которого конечное лишь служит ограничением. Он говорит (на с. 303, 1-го тома), что, если бы ум обладал ясным и непосредственным знанием бесконечного, отцу Мальбраншу не понадобилось бы столько рассуждений, чтобы внушить нам мысль о нем. Но с помощью точно такого же довода можно опровергнуть и весьма простое и естественное знание, которым мы обладаем о Божестве. Возражения этого рода ничего не стоят, ибо нужны труд и терпение, чтобы заставить людей обратить должное внимание на простейшие понятия, и добиться этого можно, лишь постоянно напоминая им об их собственной непоследовательности. Оттого и теологи, авторы сочинений о вечности, были вынуждены вести долгие разговоры, приводить многочисленные сравнения и примеры, дабы растолковать, что это значит, хотя, казалось бы, нет ничего проще, чем понятие вечности. В том-то и дело, что в подобных вопросах все зависит от внимания. Автор добавляет (т. 1, с. 307), что так называемое познание бесконечности сводится к тому, что ум только видит, что длины можно соединить конец в конец и повторять сколько угодно раз. Прекрасно, но автор мог заметить, что это и значит познать бесконечность — понять, что такое повторение можно делать без конца.

7) Тот же автор разбирает во втором томе своего труда естественную теологию отца Мальбранша, но уже с самого начала, как мне кажется, впадает в крайность, хотя и заявляет, что намерен лишь изложить предположения

своего оппонента. Преп. отец говорит, что Бог есть бытие вообще, и эти его слова толкуются в том смысле, что бытие Бога смутно и представляет собой чисто отвлеченное понятие наподобие тех, какие используются в логике; отсюда недалеко до обвинения отца Мальбранша в атеизме. Я же думаю, что преп. отец подразумевал не смутное и неопределенное бытие, но бытие абсолютное, которое отличается от частных и ограниченных существ так же, как абсолютное и безграничное пространство отличается от круга или квадрата.

8) Больше оснований критиковать точку зрения отца Мальбранша на идеи. Ибо нет никакой необходимости (как мне кажется) принимать их за нечто существующее вне нас. Достаточно рассматривать идеи как понятия, т. е. как модификации нашей души. Именно так толкуют их школьная философия, г-н Декарт и г-н Арно. Но так как источником [всех] возможностей, а значит, и идей является Бог, можно извинить и даже похвалить преп. отца за то, что он изменил термины и придал идеям более возвышенный смысл, отграничив их от понятий и толкуя их как совершенства, сущие в Боге, к каковым мы причастны благодаря нашим познаниям. Этот мистический язык отца Мальбранша не был, таким образом, необходим, тем не менее я нахожу его полезным, так как он позволяет нам лучше осознать нашу зависимость от Бога. Кажется даже, что Платон, говоря об идеях, и св. Августин, говоря об истине, приближались к этому образу мыслей, который я считаю весьма разумным, и мне бы очень хотелось, чтобы именно эта часть системы отца Мальбранша была сохранена со всеми положениями и формулировками, которые из нее вытекают, так же как мне хотелось бы, чтобы сохранили наиболее основательную часть теологии мистиков. Будучи весьма далек от того, чтобы согласиться с заявлением автора «Опровержения» (т. 2, с. 304), что-де *система св. Августина замутнена выражениями и взглядами, заимствованными у платоников*, я скажу, напротив, что они обогатили ее и придали ей бóльшую убедительность.

9) Почти то же самое можно сказать об утверждении отца Мальбранша, что мы видим все в Боге. Я скажу, что такое выражение можно извинить и даже одобрить; важно лишь, чтобы его правильно поняли, так как исказить его смысл еще легче, чем то, что говорилось в предыдущем параграфе об идеях. Таким образом, полезно иметь в виду, что не только в системе отца Мальбранша, но и в моей

системе один только Бог единственный является непосредственным объектом, внешним по отношению к другим, который оказывает на них реальное влияние. И хотя вульгарная школьная философия, по-видимому, допускает другие влияния посредством определенных видов, которые предметы, по ее мнению, посылают в душу, она не может не признать, что все наши совершенства суть постоянный дар Божий и ограниченная причастность к его бесконечному совершенству. Этого достаточно, чтобы понять, что все, что есть истинного и благого в наших познаниях, представляет собой эманацию Божественного светоча, и в этом смысле можно сказать, что мы видим вещи в Боге.

10) Третий том содержит опровержение системы теологии откровения отца Мальбранша, и прежде всего его воззрений на благодать и предопределение. Однако я не вполне изучил взгляды этого автора по частным теологическим проблемам и, кроме того, как мне кажется, достаточно осветил предмет в моей «Теодицее»; посему воздержусь от их обсуждения.

Теперь следовало бы поговорить о естественной теологии китайских ученых, судя по тому, что сообщают нам отец иезуит Лангобарди и отец Антуан из причта св. Марии, член ордена миноритов, в трактатах, которые Вы, сударь, прислали мне на отзыв; стоило бы сказать и о том, каким образом преп. отец Мальбранш объяснял одному ученому-китайцу начала нашей теологии; но для этого понадобилось бы отдельное письмо. А то, которое я написал сейчас, и без того разрослось сверх меры. Посему остаюсь преданный Вам и пр.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Ганновер, 6 декабря 1715 г.

Так как я писал Вам недавно через г-на Юлена, спутника юного г-на Пекэ, то это письмо будет кратким, зато приложение к нему довольно пространное и даже двойное. Оно предназначено как для Вас, сударь, так и для г-на аббата Конти, ибо, по Вашим словам, он желает его получить. Кроме того, я писал Вам на этих днях обычным путем, представив на Ваш суд кое-какие размышления по поводу книги против преп. отца Мальбранша, которую Вы мне прислали. Я защищаю сего отца, и я же его соответственно критикую. Недавно я познакомился с «Логикой»

отца Бюффье [41]. Она ни в какой мере меня не удовлетворяет, хотя в ней и есть несколько удачных мест. Видимо, он несведущ в математике, ибо самым смехотворным образом воображает, будто математики стараются доказать, что земной шар может держаться на кончике иглы и тому подобные глупости.

Если после господина Гомберга остались какие-нибудь рукописи, хорошо бы их сохранить. Пожалуйста, наведите справки, сударь, и заодно разузнайте, не было ли у него какого-нибудь сотрудника, который может быть в курсе его наблюдений и взглядов, оставшихся неизвестными публике. Все это для того, чтобы они не пропали. Он был немец, предки его были из Гальберштадта, но сам он родился в Ост-Индии, поэтому его иногда называли индийцем.

Ваше suave mari magno [42] и т. д. мне необыкновенно нравится, однако не следует лишать себя поводов делать добро ради единой заботы о своем покое; и я убежден, что Вы так не поступаете. Non nobis tantum nati sumus, partem nostri sibi amici vindicant, partem patria, ego ut scis, addo: Deus totum [43].

Монсеньер регент достоин нашего восхищения. Мне сообщили следующую анаграмму — Вы, конечно, ее знаете: DUC D'ORLEANS REGENT. C'EST L'AGE D'OR RENDU (Герцог Орлеанский, регент. Вернулся золотой век) [44]. Его Высочество взялся за дело как следует, и будем надеяться, что провидение поможет ему в его благих побуждениях. Нужно уметь поддерживать равновесие между партиями. Иезуиты по сути дела не так уж виноваты, но все же виноваты: не надо было так рьяно преследовать своих врагов. Думаю, что, если бы те одержали верх, с ними сговориться было бы так же трудно. И все же было бы неплохо дать понять отцам в Риме, что люди по сю сторону Альп не желают больше терпеть их интриги.

Коль скоро недруги в Англии и Шотландии перестанут получать поддержку извне, их маневры не смогут продолжаться; гораздо более следует опасаться ударов исподтишка.

Не стоит огорчаться тем, что г-н аббат Конти увлекся англичанами, лишь бы он не переменился к друзьям. Когда очарование первых впечатлений пройдет, он вернется к нам и к нашим взглядам. А покуда он склоняется в сторону этих господ, он сумеет извлечь из этого и пользу. На всякий случай посылаю ему маленькое предохранение,

дабы зараза не подействовала на него слишком сильно. Остаюсь преданный и пр.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Ганновер, 17 января 1716 г.

Бесконечно благодарен Вам за труд, который Вы, сударь, и Мадам взяли на себя, представив монсеньеру Регенту мою легковесную рукопись. Довольно уже и того, что сей великий государь изволил бросить на нее взгляд и что начало ее не вызвало у Его Королевского Высочества неудовольствия. Как видно, высокие особы, присутствовавшие при этом, обо мне знали лишь по Вашим рассказам, и это, быть может, принесло мне особенную пользу, так как Ваш авторитет придал мне весу в их глазах.

Боюсь, что преп. отец Жермон не согласится с моим взглядом на салический закон [45], так же как я (говоря между нами) не согласен с ним, когда он выступает против отца Мальбранша и утверждает, что тексты были якобы испорчены еретиками.

Следовало бы опубликовать не только законченные произведения г-на Гомберга, но и наброски, планы и отрывочные заметки, так как его физика по большей части сохранилась в отрывках. Буду Вам очень благодарен, сударь, если Вы пришлете мне сведения о фосфоре, содержащемся в меди и во ржи, особенно в последней, поскольку он происходит не ex regno animali [46].

Я в восхищении от монсеньера герцога Орлеанского за то, что он оказал честь наукам, вознамерившись лично заниматься одной из них. Надо полагать, г-н герцог д'Антэн — муж достаточно ученый, коль скоро Его Королевское Величество уполномочил его возглавлять Академию надписей; мое «Происхождение французов» отчасти относится к компетенции этой Академии. Весьма доволен я и тем, что г-н маркиз де Торси основал некоторое время назад нечто вроде Политической академии, которая должна пестовать будущих государственных деятелей. Надеюсь, г-н Сюлли уже передал Вам мою рукопись, которую я посылал через него и с которой должен был с Вашего разрешения снять копию для г-на герцога Аренберга; мне не хотелось бы, чтобы она затерялась, тем более что она отнюдь не предназначалась для публики. О китайцах я не забыл и даже написал целое рассуждение об их теологии,

где коснулся их взглядов на бога, духов и душу. По моему мнению, в их древних книгах можно найти много разумных мыслей. Мне думается, воображаемая беседа китайского философа с философом-христианином, представленная отцом Мальбраншем, не вполне соответствует положению действующих лиц.

Благодарение господу, боли в суставах стихают, когда я лежу. Так что я могу еще работать, держа перо в руках, хотя порой они поражают и правую руку.

Поелику здоровье есть наиважнейшая вещь после добродетели, я обдумываю некий проект касательно способов усовершенствования медицины, дабы предложить его вниманию монсеньера Регента. Я полагаю, что по принятии надлежащих мер можно было бы за 10 лет добиться успехов бо́льших, нежели в иных обстоятельствах за 100 лет, и что Его Королевское Высочество, находясь во цвете лет, мог бы и сам еще вкусить плодов от своих забот по этой части. Остаюсь преданный Вам и пр.

P. S. Прошу Вас, сударь, прежде чем отсылать письмо Вашему уважаемому брату, запечатайте его; я оставил конверт открытым [47],

namque tu solebas
Meas esse aliquid putare nugas [48].

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

27 января 1716 г.

Перечитывая свое письмо г-ну аббату Конти, я подумал, что мою задачу, которую я попросил его предложить в Англии, не называя моего имени, могут понять неправильно. Поэтому хотелось бы, чтобы он прибавил следующие слова: «Этот пример с гиперболами приводится не с целью найти их решение», ибо конические сечения обладают особыми свойствами, но исключительно ради наглядности, и требуется найти общий метод.

Боюсь, не захворал ли г-н аббат Вариньон: что-то от него нет никаких вестей. Один друг прислал мне пример куба, который г-н Совэр предложил для нечетного числа клеток. А затем он распространил свое решение и на четное число и прислал мне пример, который он приготовил для любопытных strenae loco [49] к новому году.

От г-на аббата Вариньона я не получил никаких сведений ни о первом, ни о втором решении.

Буду рад, если хотя бы узнаю, что он их получил. Пусть ответит на них, когда сочтет удобным. Все же было бы желательно знать, что говорят об этом г-н Совэр и другие, кто занимается числами, причем вовсе не требуется, чтобы г-н Вариньон сам занялся изучением этого предмета. Могу ли я просить Вас, сударь, навести об этом справки, чтобы я мог ответить моему другу?

Я закончил мое исследование о естественной теологии китайцев. Получилось нечто вроде маленького трактата, не больше, чем трактат отца Мальбранша [50].

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ [51]

Ганновер, 27 марта 1716 г.

Благодарю Вас за Ваши заботы о моих мелких писаниях. Мне хотелось бы, в частности, знать, в чем именно преп. отец Жермон не согласен со мной; это помогло бы мне либо точнее осветить вопрос, либо внести исправления. А может быть, было бы целесообразно ознакомить с моим сочинением, прежде чем обсуждать его в журнале Треву, господ из королевской Академии изящной словесности, где, кажется, еще председательствует г-н аббат Биньон. Прошу Вас, сударь, подумать об этом и, если можно, связаться от моего имени с этим почтенным аббатом, попросив его рассмотреть мой труд в Академии [52], а также известить меня о возможных возражениях. Если же этим ведает сейчас г-н аббат Ансельм, благоволите, сударь, направить эту просьбу ему.

Переиздать мой труд было бы лучше вместе с исправлениями и дополнениями. Для этого и стоит перепечатывать мелкие опыты, чтобы они стали одновременно и больше и лучше.

Мои недомогания вполне терпимы, даже вовсе нет болей, когда лежу спокойно. Мне удалось совершить поездку в Брауншвейг, пожелать счастливого пути госпоже герцогине, матери царствующей императрицы: она направилась к дочери, чтобы быть при ней во время родов. Если мои боли не усилятся, я смогу в дальнейшем совершать и более далекие путешествия. А сейчас я тружусь над

завершением моих «Анналов Западной империи», которые охватывают почти три столетия, причем самых темных [53]. Пришлось исправить довольно много дат в истории Франции. До конца этого года мой труд будет готов к печати. Мне удалось устранить почти все хронологические неувязки. После этого, если бог даст силы, примусь за некоторые размышления, для которых понадобятся строгие доказательства.

Г-н Кларк, капеллан короля Великобритании и один из тех, кто окружает г-на Ньютона, вступил со мною в спор, защищая своего учителя; госпожа принцесса Уэльская выразила желание познакомиться с существом нашего спора. На днях я послал ей доказательства того, что пространство, которое для многих — idolum tribus, как выразился Бэкон Веруламский [54], на самом деле не является ни субстанцией, ни абсолютным бытием, а представляет собой, как и время, некий порядок.

Вот почему правы были древние, когда они называли пространство вне мира, т. е. пространство без тела, воображаемым. По-моему, г-н аббат Конти знает о Вашем споре и находится в курсе всего, что было сказано, хотя после того, что Вы прислали мне от него, он больше мне ничего не писал. До сих пор не все еще как следует уразумели следствия, вытекающие из великого закона о том, что ничто не происходит без достаточного основания, а из него, между прочим, следует, что пространство не является абсолютным бытием.

Я очень рад, что г-н аббат Конти так высоко ценит г-на Ньютона, и притом не без пользы для себя; а так как со мной он почти незнаком, я не удивляюсь тому, что он склоняется на сторону г-на Ньютона. Но мне было бы досадно, если бы он предпринял по отношению ко мне нечто такое, к чему я не был бы подготовлен. Когда-то я просил его предложить для решения мою задачу, не называя моего имени; очевидно, он о ней забыл.

Дело, однако, не в решении, по крайней мере для некоторых частных случаев, как, например, в конических сечениях; об этом я заговорил лишь для того, чтобы показать значение всей задачи в целом. Сын г-на Бернулли, весьма многообещающий молодой человек, отлично решил ее в частном случае конических сечений. Однако сам г-н Бернулли дал общее решение. Вот тут-то и следовало бы показать себя тем, кто хвастается, что он лучше знает дифференциальное исчисление, чем г-н Бернулли и мои друзья во Франции. Г-н аббат Вариньон познакомил меня с подробностями аудиенции, которую члены Академии наук имели у господина Регента,— они прелестны. За этим добрым началом не может не последовать прекрасное продолжение, которое к тому же послужит общему благу.

Мне трудно было узнать, сударь, что милорд Стэрс — Ваш друг, и Вы премного обяжете меня, передав ему выражения моего почтения, хоть я ему и незнаком. Я совершенно уверен, что истинная польза для Франции и для господина Регента состоит именно в том, о чем Вы пишете, и не хотелось бы мне, чтобы достойные люди ссорились из-за пустяков. Я также убежден, что при нынешнем положении вещей покойный король, если бы он был жив, хорошенько подумал бы, прежде чем расторгнуть Утрехтский мир [55], особенно после того как Швеция изгнана с нашего континента. Ибо теперь вся Германия развязала себе руки и будет помогать Англии и Голландии, а они не замедлят вступить совместно в войну, если Утрехтский договор будет нарушен, и сумеют отстоять его, даже если Императору придется воевать с турками; судя по письмам из Вены, это произойдет, если турки затеют войну против венецианцев.

По-моему, будет разумно, если Сорбонна выскажется в пользу высшего авторитета соборных постановлений и в защиту свобод галликанской церкви; однако не следовало бы чересчур поощрять ее пресловутую деятельную благодать и прочие крайности последователей св. Августина.

Вопросы эти, как мне кажется, достаточно разъяснены и разграничены в моей «Теодицее», и мне хотелось бы знать, что думают об этом теологи, не склонные к преувеличениям. Никак не могу выбрать время, чтобы закончить мое «Рассуждение о естественной теологии в Китае».

Извините, сударь, за то, что пишу так неразборчиво: почта торопит. Остаюсь преданный Вам и пр.

P. S. Могу ли я просить Вас принять от меня письмо для Ее Королевского Величества Мадам?

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

На Пирмонтских водах,
двор короля Великобритании [56],
16 августа 1716 г.

Осмеливаюсь рекомендовать Вам г-на Немича, он был недавно в Париже, а ныне возвращается с юным графом Вальдеком, чьим воспитателем он состоит. Прошу Вас, сударь, окажите ему дружеский прием, так же как этому знатному молодому человеку, брату графа Режана. Я настолько уверен в Вашем благородном расположении ко мне и к присзжим иностранцам, что заранее радуюсь Вашему разрешению.

Господин Немич имел счастье познакомиться во время своего путешествия с г-ном Гюэ, бывшим епископом Авраншским, и г-ном аббатом Балюзом и может мне передать мнение этих двух выдающихся мужей относительно моего маленького сочинения de origine Francorum [57], а также о возражениях преп. отца Турнемина и моем ответе ему, который, как я надеюсь, этот преп. отец поместит в «Записках из Треву» вместе со своими возражениями, ибо можно положиться на суждение людей, коих заслуги столь значительны.

Итак, сударь, обращаюсь к Вам с просьбой ознакомить г-на Немича с моим маленьким печатным трактатом на латинском языке, который я имел смелость послать Вам с некоторыми исправлениями, с тем чтобы его прочли и оба этих господина, коих я также прошу, взвесив все доводы «за» и «против», указать мне, что, по их мнению, является наиболее правдоподобным. Хочу, чтобы эти замечательные люди как можно дольше смогли приносить пользу обществу и служить украшением не только Франции, но и всего нашего века. Кажется, оба они дружны с преп. отцом Турнеминам, причем один еще остается с преп. отцами иезуитами, а другой обратился с каким-то письмом к этому отцу; независимо от этого я рассчитываю на их беспристрастие, равно как и на беспристрастие сего знаменитого иезуита, коему г-н аббат де Сен-Пьер вручит мой ответ, который я осмелился вам послать; предполагаю, что он уже появился или появится вскоре в «Записках из Треву».

Надеюсь также, что г-н де Монмор получил мой ответ, и буду чрезвычайно рад, если смогу и впредь наслаждаться его высокополезными поручениями. Мне было бы также весьма интересно познакомиться с тем, что он написал г-ну Бруку Тэйлору, англичанину. Г-н Кларк, а точнее, г-н Ньютон, чье учение отстаивает г-н Кларк, затеял со мной философский спор; мы обменялись уже несколькими посланиями, причем госпожа принцесса Уэльская любезно согласилась быть посредницей в нашей переписке. Король милостиво заметил мне, что г-н аббат Конти когда-нибудь приедет в Германию и обратит меня в истинную веру. Посмотрим. Остаюсь преданный Вам и пр.

ЛЕЙБНИЦ — РЕМОНУ

Ваше молчание, затянувшееся на несколько недель, встревожило меня. Я уже опасался за Ваше здоровье, а равно и здоровье Вашего почтенного брата. Рад, что вы оба в добром благополучии. С нетерпением жду сообщений от г-на де Монмора. Быть может, мое письмо вызовет необходимость в некоторых объяснениях и замечаниях; ожидаю их от него. Уверен, что его письмо к г-ну Тэйлору прекрасно по форме и по содержанию.

Г-н Гюэ, бывший епископ Авраншский, обладает столь разносторонними познаниями и столь тонким умом, что сумеет, я уверен в этом, дать правильную оценку моему сочинению.

Верно, что г-н Балюз более сведущ в позднейшей истории. Но так как я не имел чести знать г-на аббата Лонгрю иначе как по тому, что о нем говорят, я не решился обратиться к нему; буду Вам весьма обязан, сударь, если Вы попросите и его дать свой отзыв. Познакомиться с человеком, который является ходячим справочником по истории,— это было бы чудесно. В Германии есть почти такой же — это герцог фон Саксон-Цейц.

Г-н Кларк и я удостоились чести иметь в качестве посредницы в нашем споре госпожу принцессу Уэльскую. Я послал свой четвертый ответ [58] и ожидаю его ответа, с тем чтобы привести в порядок все свои доводы, ибо в последнем письме я был чересчур многословен, желая быстрее закончить спор. Он сделал вид, что не знаком с моей «Теодицеей», и вынудил меня к повторениям. В конце концов я свел весь наш спор к основной аксиоме, согласно которой ничто не существует и не происходит без достаточного на то основания, объясняющего, почему это

происходит именно так, а не иначе. Если он и это станет отрицать, то где же его искренность? А если он со мной согласится, тогда прощай пустота, да и вся вообще философия г-на Ньютона. Когда мы закончим, я обязательно Вас со всем этим познакомлю и надеюсь, что госпожа принцесса Уэльская даст мне на это разрешение.

Г-н аббат Дюбуа до такой степени стремился соблюсти здесь инкогнито, что я не осмелился искать чести его знакомства, а в последние дни, пока его видели у нас, я был занят.

Чрезвычайно обязан Вам за то, что Вы направили мне письмо для него, оно могло бы помочь мне познакомиться с ним. Однако письмо это опоздало, и я отсылаю его. А пока остаюсь преданный Вам и пр.

Ганновер, 19 октября 1716 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

Прижизненные издания произведений Лейбница были немногочисленны. Большая часть написанных им статей, отдельных писем и трактатов появилась на страницах парижского «Journal des Sçavants» («Журнал ученых», возник в 1666 г.— в написании сохранена орфография XVII в.), в лейпцигских «Acta eruditorum» («Ученые записки», учреждены при участии Лейбница товарищем его юности Отто Менке в 1682 г.), а также в знаменитых «Nouvelles de la République des lettres» («Новости литературной республики», издавались Пьером Бейлем в Роттердаме в 1684—1687 гг.), затем в «Histoire des Ouvrages des Sçavants» («Летопись творений ученых», издавалась Банажем де Бовалем (1656—1710) в Роттердаме после прекращения издания журнала Бейля и до 1709 г.). Единичными были отдельные издания произведений Лейбница. Главное из них — «Теодицея». В дальнейших примечаниях будут отмечаться первоначальные публикации помещенных в данном томе произведений.

Однако подавляющая часть того, что вышло из-под пера великого философа и ученого, так и осталась в рукописном наследии. Почти совсем неупорядоченным это наследие поступило в Королевскую библиотеку в Ганновере, где оно составило множество объемистых томов (не считая большого числа рукописей, попавших в различные города и страны Европы). Среди неопубликованных при жизни Лейбница его произведений основное место занимают письма, многие из которых важнее иных статей и трактатов. Переписка Лейбница, в которой затронуты самые различные вопросы философии, математики, естествознания, юриспруденции, политики, религии, богословия, истории, поистине колоссальна. Немецкий энциклопедист имел более тысячи корреспондентов, и число писем в его литературном наследии превышает пятнадцать тысяч. Первые издания писем Лейбница были предприняты уже в первой половине XVIII в., наиболее значительным из них стало четырехтомное издание писем смешанного содержания, осуществленное Христианом Кортгольтом,— «Viri illustris G. G. Leibnitii epistolae ad diversos theologici juridici medici mathematici et philosophici argumenti». Lipsiae, 1734—1742.

Попытка издания философских сочинений Лейбница впервые была предпринята библиотекарем Ганноверской Королевской библиотеки Рудольфом Распе — «Ouvres philosophiques, latines, et françaises, de feu Mr. de Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothéque royale à Hanovre». Amsterdam et Leipzig, 1765. Здесь было опубликовано всего шесть произведений, однако одним из них стали (впервые увидевшие свет) «Новые опыты о человеческом разумении». Почти одновременно с этим изданием и независимо от него в Швейцарии было осуществлено Людовиком Дютаном другое издание собрания сочинений Лейбница в шести томах, претендовавшее даже на полноту, ибо включало некоторые еще не печатавшиеся его произведения — «G. G. Leibnitii opera omnia, nunc primam collecta in classes distributa prae fatigonibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens». Genovae, 1768. Однако издатель фактически не знал рукописного наследия философа, хранившегося в Ганноверской библиотеке. В следующем, XIX в., когда приближалась

двухсотая годовщина рождения Лейбница, на его родине были предприняты более полные издания. Большинство произведений были написаны мыслителем на латинском и французском языках, но некоторую, сравнительно небольшую их часть философ написал на родном, немецком языке. Эти произведения и были изданы в двух томах Г. Гурауэром — «Leibnizens Deutsche Schriften». Berlin, 1838—1840. Примерно в это же время известный историк философии Иоганн Эрдман издал более полное по сравнению с предыдущими собрание философских произведений Лейбница — «Godofredi Gulielmi Leibnitii opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia», 2 vol. Berolini, 1840. В хронологическом порядке здесь были опубликованы 99 произведений Лейбница, из них 23 — впервые. Но в целом это была лишь небольшая часть литературного наследия Лейбница (хотя Эрдман неосторожно озаглавил его как «все сохранившиеся произведения»). Более полным было следующее издание, инициатором которого выступил библиотекарь Ганноверской Королевской библиотеки Г. Перетц. При его ближайшем участии были изданы «Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover». В двенадцати томах этого издания было широко представлено рукописное наследие Лейбница, большая часть которого публиковалась впервые. Данное издание было осуществлено в трех сериях. Первая, состоявшая из четырех томов, опубликованных в Ганновере в 1845—1847 гг., включала исторические сочинения Лейбница (именно эту серию и подготовил Перетц). Вторую серию составила философия, но здесь К. Л. Гротефендом был издан только один том (Ганновер, 1846 г.), содержавший переписку между Лейбницем, Арно и графом Эрнестом Гессен-Рейнфельским. Самой значительной в этом издании оказалась третья серия, состоявшая из семи томов и подготовленная Карлом Герхардтом,— «Leibnizens mathematische Schriften», herausgegeben von C. J. Gerhardt, Bd I—VII. Berlin — Halle, 1849—1863 (в наших дальнейших ссылках — Герхардт Мат., первая (римская) цифра указывает том, а вторая (арабская) — страницу данного издания). Однако читатель не должен думать, что в данном собрании сочинений Лейбница помещены только его математические работы. В действительности математические трактаты, помещенные в последних трех томах, включают в себя сочинения по механике и физике. Среди них есть и философские по содержанию работы. Первые же четыре тома данного издания заключают в себе переписку с различными учеными, и в них тоже немало философского материала. По окончании этого издания Герхардт предпринял новое, в которое стремился включить наиболее ценное в философском отношении наследие Лейбница,— «Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz», Bd I—VII. Berlin, 1875—1890 (в дальнейших ссылках — Герхардт, первая (римская) цифра указывает том, а вторая (арабская) — страницу данного издания).

Бóльшая часть произведений, вошедших в настоящее собрание избранных произведений Лейбница, переведена с последнего (из названных) и предшествующего издания Герхардта. Между тем усердный издатель, проработавший полвека, не использовал и половины рукописного наследия великого мыслителя. Поэтому как одновременно с Герхардтом, так и после завершения его издания появлялись все новые и новые подборки из этого наследия (не считая, конечно, многочисленных переизданий его главных и широкоизвестных произведений на многих языках). Здесь следует назвать двухтомное издание произведений Лейбница по оставшимся после него рукописям, хранящимся в Ганноверской библиотеке, редактировавшееся Отто Клоппом,— «Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschrift lichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover». Hannover, 1864—1884 (в дальнейших отсылках — Клопп, после чего следует первая цифра, указывающая том, и вторая — страницу данного издания). В деле издания произведений Лейбница, добрая половина которых была написана по-французски, много сделал французский академик А. Фуше де Карейль. Для нас наибольшее значение имеет его издание «Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz». Paris, 1857 (в дальнейших ссылках — Карейль, после чего идут страницы данного издания). Другой французский философ, логик Луи Кутюра, уделявший большое внимание вопросам истории логики, в особенности математической, тщательно изучивший в этой связи наследие Лейбница, издал «Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliotheque de Hanovre par Louis Couturat». Paris, 1903 (в дальнейших ссылках на данное издание — Кутюра, затем указана страница). Выявление многообразного научного и философского наследия Лейбница и издание его продолжаются и в наше время. Так, сравнительно недавно французский исследователь Гастон Грюа издал двухтомник: *G. G. Leibniz.* Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliotheque provinciale de Hanovre, Publiées par Gaston Grua, v. 1—2. Paris, 1948 (в дальнейших ссылках — Грюа, том и страница данного издания). Не называя здесь других иностранных изданий Лейбница, укажем лишь, что в 20-х годах в Германии сначала Прусской, а после второй мировой войны Берлинской академией наук начато издание всех произведений и писем мыслителя — «Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Preussischen Akademie de Wissenschaften». Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1923—1975.

Уже издание Перетца осуществлялось в трех сериях. Теперь же Берлинская академия наук (ГДР) предприняла это издание в семи сериях. Первые три должны охватить всю переписку, а следующие четыре — завершенные работы и сохранившиеся фрагменты. Однако три из задуманных серий — III, V и VII (научная переписка; исторические работы; математика, естествознание, техника) — еще не начаты. Опубликовано девять томов первой серии, содержащей политическую переписку (I Reiche. «Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel, 1668—1693». Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1923—1975). Для нашего издания определенное значение имеет вторая серия, предназначенная для философской переписки, в которой опубликован только один том, и шестая серия, предназначенная для философских произведений, в которой опубликованы два тома: II Reiche. «Philosophischer Briefwechsel. Bd I, 1663—1685». Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1926—1969 (в дальнейших ссылках — Филос. переписка, затем номер тома и страница); VI Reihe. «Philosophische Schriften, Bd I—II, 1663—1672». Darmstadt, Berlin, 1930, 1963 (в дальнейших ссылках — Филос. соч., том, страница). Из зарубежных изданий при подготовке данного первого тома широко использован пятитомник немецких переводов Лейбница под редакцией Эрнста Кассирера — «G. W. Leibniz Hauptschriften zur Grund legung der Philosophie übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehn und mit Einleitungen und Eläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer», Bd I. Leipzig, 1904; Bd II. Leipzig, 1906 (в дальнейших ссылках — Кассирер, том, страница). Другие иностранные издания, использованные в процессе подготовки настоящего тома, отмечены в соответствующих примечаниях.

Издания Лейбница в русских переводах сравнительно немногочисленны. Большинство их будет использовано в томах данного издания. В 1-м томе использована большая часть переводов, помещенных в дореволюционном издании под ред. В. П. Преображенского (М., 1890; 2-е изд., 1908).

Из числа других русских изданий следует назвать «Элементы сокровенной философии о совокупности вещей» (изд. и пер. И. И. Ягодинского, Казань, 1913), а также «Исповедь философа» (изд. и пер. И. И. Ягодинского, Казань, 1915).

В настоящем томе помещаются небольшие работы Лейбница — статьи, трактаты, диалоги, письма по различным философским и научным вопросам. Расположенные хронологически, они дают представление об эволюции философского мировоззрения мыслителя. К сожалению, не все публикуемые в данном томе произведения имеют дату написания, и иногда даже косвенно ее нельзя установить. В этих случаях произведения помещаются тематически, рядом с произведениями, хронология которых обозначена. В конце тома публикуются работы, написанные Лейбницем в 1714—1716 гг., которые можно рассматривать как итог его философской и научной жизни.

На страницах настоящего тома читатель встретит огромное количество имен — от первостепенных философов и ученых до забытых теперь современников Лейбница. Если такие имена встречаются один раз, они фиксируются в примечаниях. Имена, фигурирующие чаще (как и имена крупных философов, ученых и исторических деятелей), вынесены в аннотированный указатель.

Настоящие примечания написаны *В. В. Соколовым.* Примечания, написанные другими авторами, специально оговариваются.

СВИДЕТЕЛЬСТВО ПРИРОДЫ ПРОТИВ АТЕИСТОВ (CONFESSIO NATURAE CONTRA ATHEISTAS)

Написано Лейбницем в майнцский период деятельности, когда молодой философ был близок к Бойнебургу. Последний в качестве политика, с одной стороны, мечтал о примирении и даже о воссоединении католичества и лютеранства, а с другой — еще больше был озабочен возраставшим влиянием атеизма, который из Франции, Нидерландов, Англии мог распространиться и на Германию. Атеизм же эпохи (или то, что тогда называли этим словом) был тесно связан с успехами естественнонаучного знания. Возможно, что данная статья была написана Лейбницем под непосредственным влиянием Бойнебурга. Об обстоятельствах ее издания Лейбниц говорит в конце своего письма к Якобу Томазию. Воспроизводим их по «Исследованиям и пояснениям» к последнему изданию этого произведения Лейбница (Филос. переписка II 569—570). Оно было опубликовано как приложение к кн.: *Theophilus Spizeiius.* De atheismo eradicando (Об искоренении атеизма) ad virum praeclarissimum Dr. Antonium Reiserum Augustanum etc. Epistola Auguste Vindelic, 1669, s. 125—135. Из предисловия явствует, что рукопись Лейбница переслана ему известным тогда религиозным деятелем, видным лютеранским богословом и пастором Филиппом Спенером. Последний сообщает, что сам он с автором незнаком и получил данную рукопись от барона Бойнебурга. Спенер написал Спицелию три письма, в которых шла речь о борьбе против атеизма, и уже в первом из них от 30 III (9 IV) 1668 г. говорится о «маленьком трактате», который он недавно видел и который прислал в своем третьем письме в октябре того же года. Следовательно, работа, вероятно, написана весной 1668 г. По-видимому, в период, когда она шла от Бойнебурга через Спенера к Спицелию, работа была просмотрена и несколько расширена автором, который, как сообщают (см. Герхардт IV 7) правил также печатный экземпляр, и эта правка была учтена в издании Герхардта (IV 105—110). Сорит с доказательством существования бога был воспроизведен автором в его письме к гельмштедтскому профессору Коху от 18 ноября 1709 г. (см. Герхардт VII 479—480). До публикации Герхардта текст 1669 г. был перепечатан Дютаном (I 5—10) и Эрдманом (I 45—47). Последняя публикация оригинала — Филос. соч. I 489—493. Предлагаемый теперь русский перевод заимствован из издания В. П. Преображенского (сделан им же), где текст носит заголовок «Исповедание природы против атеистов». Этот перевод сверен с оригиналом и исправлен Б. С. Кагановичем.

[1] Автор имеет в виду известное высказывание Ф. Бэкона в его произведении «Опыты, или Наставления нравственные и политические» XVI (см. *Ф. Бэкон.* Сочинения, т. 2. М., «Мысль», 1978, с. 386).— *78.*

[2] Возможно, автор имеет здесь в виду Гоббса.— *78.*

ПИСЬМО ЯКОБУ ТОМАЗИЮ О ВОЗМОЖНОСТИ ПРИМИРИТЬ АРИСТОТЕЛЯ С НОВОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

Написано на латинском языке 20—30 апреля 1669 г. Приведенный заголовок фигурирует в русском издании произведений Лейбница под ред. В. П. Преображенского (пер. А. П. Басистова), в оригинале произведение не имеет никакого особого заголовка. *Якоб Томазий* — университетский (в Лейпциге) профессор Лейбница (в 1661—1663 гг.), преемник отца Лейбница в качестве профессора моральной философии, а также весьма значительный тогда историк философии. Переписка Лейбница с ним началась в сентябре 1663 г., когда юный философ в течение одного семестра учился в Иенском университете (для освоения математики у Эргарда Вейгеля). Переписка между Лейбницем и Томазием продолжалась и в дальнейшем — до 1672 г. Сохранились 10 писем Лейбница к Томазию и 5 писем Томазия к Лейбницу. Однако оригиналы их не обнаружены в Ганноверской библиотеке. Тексты их сохранились благодаря тому, что Томазий делал копии с писем своего выдающегося ученика, снабжая их своими ответами. Рукописи этих писем сын Якоба Томазия — философ и правовед Христиан Томазий — передал Христиану Кортгольту, который и опубликовал их в третьем томе названного выше издания. Они перепечатаны у Герхардта (I 7—39). Данное, пятое письмо Лейбница к Томазию (самое значительное по объему) помещено здесь на с. 15—27. С этого текста и был П. А. Басистовым сделан перевод в издании Преображенского. При сверке, проведенной Б. Кагановичем, использован как данный текст, так и его последняя публикация в Филос. переписке (I 14—24), не отличающаяся от текста Герхардта. В примечаниях к данному письму последний сообщает, что «это письмо, которое Лейбниц, переработав во многих местах, опубликовал в своем издании Низолия, мы помещаем здесь в том виде, в котором оно было послано Томазию». Предисловие Лейбница к изданию Низолия помещается в 3-м томе настоящего издания. В издании же Преображенского данное письмо, по всей вероятности, было переведено по доработанному и несколько сокращенному варианту из предисловия к Низолию. Сверка же с первоначальным вариантом данного письма привела к некоторому увеличению его текста (дополнения были переведены Б. Кагановичем).

[1] Греческое слово *«антитипия»* (ἀντιτυπία), неоднократно употребляемое Лейбницем и в дальнейшем, буквально может быть переведено как «способность отражать удар».— *88.*

[2] Возможно, Лейбниц пишет здесь о Джоне Рее (Raeum quidem) (1628—1705), английском естествоиспытателе, члене Лондонского ко-

ролевского общества. Его основные работы посвящены классификации растений и животных.— *92.*

[3] Текст испорчен, чего-то недостает *(прим. Герхардта).— 96.*

[4] Под третьей, *«истинной разновидностью»* Лейбниц явно разумеет свою позицию.— *97.*

[5] Последователи религиозного учения Лелия Социна и Фауста Социна, живших в XVI—начале XVII в. Принадлежали к рационалистическому направлению в реформационном движении, отрицали догмат о троице и признавали только единого бога (антитринитарии, унитарии) — *100.*

[6] Лейбниц имеет в виду вольнодумную книгу известного французского политического мыслителя и философа Жана Бодена «Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis» («Разговор семерых о возвышенных тайнах сокровенных вещей»), в которой доказывалось естественное происхождение религии, а христианство трактовалось как одна из религий в ряду других. Эта книга (с которой иногда начинают историю деизма) длительное время ходила в списках и впервые была издана только в 1857 г. Как видно из данного письма, автор эту книгу читал. Действительно, в его бумагах сохранился конспект с рядом выдержек из всех ее шести книг (см. Филос. соч. II 125—143).— *100.*

[7] См. общее прим. к «Свидетельству природы против атеистов».— *101.*

[8] Здесь не очень ясный текст.— *101.*

СУЩЕСТВУЮТ ДВЕ СЕКТЫ НАТУРАЛИСТОВ (IL Y A DEUX SECTES DES NATURALISTES)

Данная статья озаглавлена по ее первым словам. Она принадлежит к недатированным произведениям Лейбница. Напечатана впервые в издании Герхардта (VII 333—336). Статья дает представление об историко-философской эрудиции Лейбница и о родословной его собственной философской доктрины. Не имея возможности датировать эту небольшую статью, мы тематически помещаем ее после письма Томазию, посвященного главным образом историко-философской проблематике. На русском языке публикуется впервые.

[1] Здесь и в дальнейшем имеется в виду платоновский диалог «Федон», на который Лейбниц ссылается и в других своих произведениях. См. прим. 8 к с. 146.— *104.*

ПИСЬМА К ГОББСУ

Первое из публикуемых здесь писем Лейбница к Гоббсу датировано автором 13—22 июля 1670 г., т. е. относится еще к допарижскому периоду его деятельности. В этом году Лейбниц завязал переписку с ученым секретарем Лондонского королевского общества Ольденбургом. К первому письму к нему и было приложено данное письмо, оригинал которого не сохранился в Ганноверской библиотеке. Гурауер обнаружил в Британском музее только его копию, сделанную Ольденбургом, по которой и издал его в приложении к своей биографии Лейбница в 1841 г. Латинский оригинал письма опубликован затем в изданиях: Герхардт I 82—85; Филос. переписка I 56—59.

Второе письмо, публикуемое здесь, не окончено и не имеет никакой даты, однако из содержания его видно, что оно писалось автором в Париже и ориентировочно может быть отнесено к 1674 г. Оригинал его имеется в Ганноверской библиотеке. Впервые опубликовано Гурауером, перепечатано Герхардтом (I 86—87) и в Филос. переписке (I 244—245). На русском языке публикуется впервые. Примечания принадлежат переводчику.

[1] *Пандекты* — свод, составленный из сочинений выдающихся римских юристов и изданный при византийском императоре Юстиниане в 533 г.— *108.*

[2] Восходящая к средним векам система школьного образования заключала в себе так называемые *семь свободных искусств,* подразделявшихся на два цикла — *«тривий»* (trivium, «троепутие»), состоявший из грамматики, риторики и диалектики, и *«квадривий»* (quadrivium, «четверопутие»), состоявший из арифметики, геометрии, астрономии и музыки.— *108.*

[3] Так называемый *Edictum perpetuum* — юридический кодекс, составленный при римском императоре Адриане около 125 г. н. э.— *108.*

[4] *Аристотель.* Физика 227 a 10 — b 2.— *109.*

[5] В оригинале явная опечатка — inexistentis. Читаем: in co existentis.— *110.*

[6] На этом письмо обрывается *(прим. Герхардта).— 114.*

О ПЕРВОЙ МАТЕРИИ (DE MATERIA PRIMA)

Данный отрывок опубликован без названия у Герхардта (VII 259—260) и перепечатан в Филос. соч. (II 279—280) под названием, приведенным выше. Предположительное время его написания, сообщаемое в последнем издании,— 1670—1671 гг. Отрывок интересен тем, что он дает представление о том, каким образом Лейбниц, вырабатывая свое учение о материи, стремится объединить аристотелевское учение о первой материи и учение о материи Декарта. В дальнейших работах, подвергающих критике сугубо механистическое понимание материи у последнего (см. настоящий том), Лейбниц наряду с понятием «первичная материя» сформулирует понятие «вторичная материя». На русском языке данный отрывок публикуется впервые.

[1] Позднейшая приписка: «Может уменьшаться без конца» (*прим. Герхардта*).— *116.*

[2] Одно слово в конце строки и две следующие строки не читаются вследствие повреждения текста, на котором сделана запись (*прим. Герхардта*).— *116.*

ЕСТЬ СОВЕРШЕННЕЙШЕЕ СУЩЕСТВО (QUOD ENS PERFECTISSIMUM EXISTIT)

Впервые опубликована в издании Герхардта (VII 261—262). О времени ее написания можно судить по сообщению автора, что он показывал данное рассуждение Спинозе во время их встречи в Гааге (ноябрь 1676 г.). Вскоре она была несколько переработана. На русском языке публикуется впервые.

[1] Исключаем из текста позднейшее добавление: «Sive non est necessarium ut A et B sint in eodem subjecto non possunt ergo esse in eodem subjecto», как, вероятно, более позднее *(Герхардт),* не получившее окончательной редакции и лишенное смысла.— *116.*

[2] Предшествующий текст — тот, который Лейбниц показывал Спинозе, последующий же, по-видимому, прибавлен позже (*прим. Герхардта*).— *117.*

КРАТКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ПРИМЕЧАТЕЛЬНОЙ ОШИБКИ ДЕКАРТА И ДРУГИХ, ОТНОСЯЩЕЙСЯ КО ВВОДИМОМУ ИМИ И ПРИМЕНЯЕМОМУ В МЕХАНИКЕ ЕСТЕСТВЕННОМУ ЗАКОНУ, СОГЛАСНО КОТОРОМУ БОГ ХРАНИТ ВСЕГДА ОДНО И ТО ЖЕ КОЛИЧЕСТВО ДВИЖЕНИЯ (BREVIS DEMONSTRATIO ERRORIS MEMORABILIS CARTESII ET ALLORUM CIRCA LEGEM NATURALEM, SECUNDUM QUAM VOLUNT A DEO EANDEM SEMPER QUANTITATEM MOTUS CONSERVARI, QUIA ET RE MECHANICA ABUTUNTUR)

Перевод с лат. выполнен по изданию: Герхардт. Мат. VI 117—123. Сверен с немецким переводом в издании Кассирера (I 246—255). Эта статья, помещенная в «Acta eruditorum» в марте 1686 г., положила начало длительной полемике с картезианцами. Сначала она велась на страницах «Nouvelles de la Republique des lettres», а затем была перенесена в «Acta eruditorum». На русском языке публикуется впервые. Последующие примечания принадлежат переводчику.

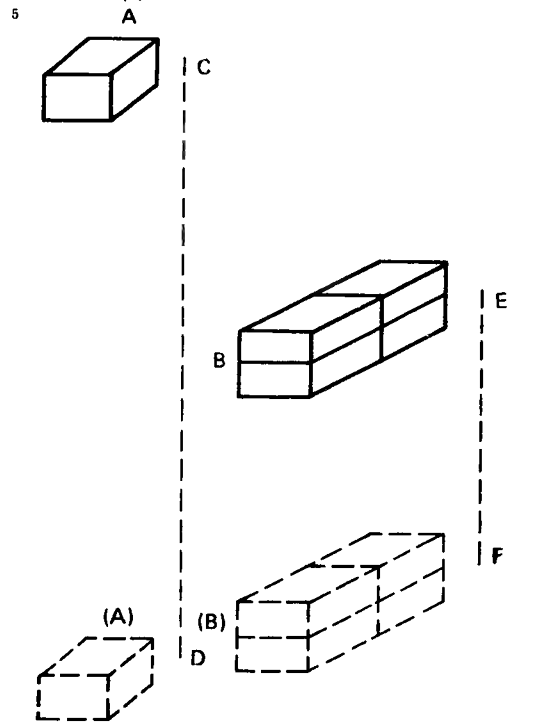
[1] Т. е. обратно пропорциональны между собой.— *118.*

[2] Т. е. массы.— *118.*

[3] Смысл этого даваемого в латинском тексте в скобках добавления неясен.— *118.*

[4] В латинском тексте — potentia, что довольно точно соответствует греческому ἐνέργεια.— *118.*

[5]



Фиг. 1.— *119.*

[6] Здесь, конечно, под *силой* следует понимать *работу* и ниже — *энергию*.— *119.*

[7] См. прим. 6.— *119.*

[8] В латинском тексте: E, очевидная опечатка.— *119.*

[9] Axe in исправляем на axone.— *120.*

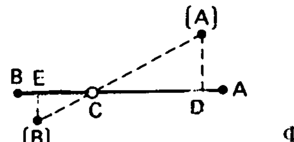
[10] Под *телами* здесь, очевидно, подразумеваются объемы тел.— *120.*

[11] Здесь Лейбниц приближается к представлению о переходе кинетической энергии в потенциальную, хотя и не находит для этого достаточно вразумительной терминологии.— *120.*

[12] Т. е. рупора. *Стентор* — упоминаемый в «Илиаде» (V 785) герой, голос которого «звучал, как голос пятидесяти человек».— *121.*

[13] По-видимому, имеется в виду Папин, полемике с которым посвящена статья «Против картезианцев...».— *121.*

[14]

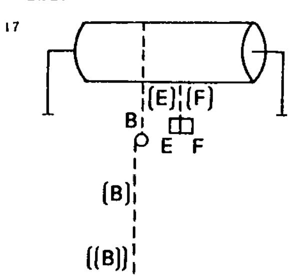


Фиг. 2.— *121.*

[15] Из подобия прямоугольных треугольников.— *121.*

[16] Здесь также Лейбницу не хватает простого термина «работа».— *121.*

[17]

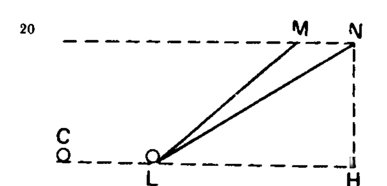


Фиг. 3.— *123.*

[18] На чертеже обозначения A и (A) отсутствуют.— *123.*

[19] В переводе пришлось прибегнуть к некоторой модернизации. Ближе к латинскому тексту было бы: «Опускание тела B имеет...» — *123.*

[20]



Фиг. 4.— *123.*

[21] Т. е. рассматриваемую как самостоятельная величина, определяющая протекание природных явлений.— *124.*

[22] Имеется в виду *время* как продолжительность прохождения движущимся телом определенного расстояния.— *124.*

[23] Т. е. повысилась на октаву.— *124.*

РАССУЖДЕНИЕ О МЕТАФИЗИКЕ

Оригинал этого очень важного и содержательного произведения Лейбница не имеет заголовка. Оно было закончено к началу 1686 г., что явствует из письма автора к ландграфу Эрнсту Гессен-Рейнфельскому от 1—11 февраля 1686 г., в котором он сообщил тезисы этого произведения, названного им здесь «Un petit discours de la metaphusique». Как полагает Пьер Бюржелен, издавший диссертацию об этом произведении, оно было написано быстро — с декабря 1685 по начало 1686 г. (См. Pierre Burgelin. Commentaire du Discours de metaphysique de Leibniz. Paris, 1959, p. 15).

В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц дал систематический очерк своей метафизики, впервые сформулировав здесь по существу все ее руководящие идеи. Однако при жизни Лейбница это произведение напечатано не было и впервые опубликовано Гротефендом в Ганновере в 1846 г. как приложение к его изданию переписки Лейбница, Арно и ландграфа Эрнста Гессен-Рейнфельского. Перепечатано у Герхардта (IV 427—463) и переведено с этого текста. Лучшее издание, где опубликованы все варианты рукописей Лейбница,— «Discours de la metaphysique, ed. par Henry Lestrienne». Paris, 1907, 2 ed. 1929, 3 ed. 1952 (см. также немецкий перевод у Кассирера (II 135—188). Данный перевод «Рассуждения о метафизике» заимствован из издания В. П. Преображенского (и принадлежит ему же), сверен с оригиналом И. С. Вдовиной.

[1] Здесь Лейбниц высказывает свое отрицательное отношение к волюнтаристской традиции в истолковании божественной деятельности, восходившей к Августину и имевшей в XVII в. многих сторонников (особенно окказяоналистов). Декарт тоже был не чужд такого рода представлениям.— *126*.

[2] Здесь и далее текст, выделенный курсивом, в оригинале написан на латинском языке.— *126*.

[3] Более подробное раскрытие понятия *чуда* и его интерпретацию см. в «Переписке...» Лейбница с Кларком (5-е письмо Лейбница, § 110 и др.).— *130*.

[4] Здесь и в дальнейшем Лейбниц, говоря о *«древних»* философах и ученых, разумеет прежде всего средневековых схоластиков. Поскольку же их воззрения во многом восходили к Аристотелю и другим античным философам, автор объединяет их общим именем «древних», «древней философии» и т. п. Для Лейбница нет еще средневековой философии как особой формации.— *133*.

[5] Имеется в виду Парацельс с его учением об «архее». См. прим. 2 к с. 361.— *133*.

[6] По мнению виднейшего французского исследователя философии Лейбница — Ивона Белаваля, поскольку первый «почти никогда не употребляет слова *эманация*, его наличие в данном месте следует признать «отзвуком спинозизма» (echó spinoziste) (См. *Ivon Belaval*. Notes sur l'emploi par Leibniz de l'expression spinoziste. In: «Lo spinozismo ieri et ogi». Padova, 1978, p. 129).—*138*.

[7] Более подробно Лейбниц касается этих вопросов в «Кратком доказательстве примечательной ошибки Декарта» и в «Опыте рассмотрения динамики».— *141*.

[8] В рукописи Лейбница здесь оставлен пробел. Философ имел в виду «Федон» 97 в — 99 е. В дальнейшем ссылки на это место неоднократно повторяются.— *146*.

[9] Более обстоятельно вопросы, затронутые в § 21, трактуются Лейбницем в «Опыте рассмотрения динамики».— *146*.

[10] Это суждение не подтверждается новейшими историческими исследованиями. Более того, возможно, Декарт и Снеллиус независимо друг от друга открыли закон преломления света, хотя, конечно, только Снеллиус дал точное доказательство этого закона (*прим. Кассирера* (II 166)). — *148*.

[11] В этом параграфе Лейбниц дал краткое изложение своей несколько более ранней и весьма важной для уяснения его гносеологии статьи «О познании, истине и идеях», помещаемой в настоящем издании. Употребляемое здесь понятие *адекватной идеи* Белаваль считает заимствованным из спинозовской «Этики». Лейбниц использовал данное выражение только в 1676—1685 гг., оставив его после написания «Рассуждения о метафизике» (см. с. 121 и 124 названной и прим. 6 статьи). Под *некоторыми новыми философами*, считавшими истины произвольными и зависящими от имен, Лейбниц, по-видимому, имел в виду прежде всего Гоббса. См., напр., его «Избранные произведения» (М., 1964, т. 1, с. 63, 67; т. 2, с. 67 и др.).— *150*.

[12] Лейбниц затронул здесь существенный пункт расхождения между последователями Декарта: в то время как Арно под *идеей* понимал соответствующее наличное содержание человеческого сознания, Мальбранш видел в ней продолжающееся отношение, которое он резко противопоставлял изменчивым восприятиям и представлениям нашего «я» как простым «модификациям нашей души» (*прим. Кассирера* (II 170—171)).— *151*.

[13] См. диалог «Менон» 82б—8б с. На это же место ссылались Николай Кузанский, Декарт и другие философы нового времени.— *152*.

[14] Возможно, здесь начиналась полемика против Локка, хотя «Опыт о человеческом разумении» к этому времени еще не появился.— *152*.

[15] Имеется в виду Мальбранш. См. статью Лейбница «Критика философских основоположений отца Мальбранша», а также прим. 12 к данной работе.— *153*.

[16] *Супралапсарии*, как и *инфралапсарии*, составляли две различные партии внутри кальвинизма, различаясь толкованием учения о предопределении. Согласно инфралапсариям, бог принял свое решение — одну часть человечества спасти без всякой заслуги с ее стороны, а другую осудить без всякой ее вины — только после падения Адама (infra lapsum). Согласно же супралапсариям, божественное решение об осуждении одних и спасении других существовало извечно, так что само падение Адама (supra lapsum) бог с необходимостью предвидел и заранее предопределил.— *155*.

[17] Имеется в виду Антуан Арно, для которого написано «Рассуждение о метафизике». Обширная переписка между Лейбницем и Арно составила своего рода комментарий к этому произведению.— *158*.

О ТОМ, ЧТО АВТОР РЕШИЛСЯ ВЫСКАЗАТЬ НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИУМНОЖЕНИЯ НАУК, А ТАК КАК ОН ИССЛЕДОВАЛ И ПРИТОМ РАЗРАБОТАЛ НОВОЕ ИСКУССТВО ПОЗНАНИЯ, ТО ОН ПОПЫТАЛСЯ И ЕГО, ПОМНЯ О ВЕЛИЧИИ ЭТОГО ДЕЛА, СООБЩИТЬ ДРУГИМ НА БЛАГО УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЭТОГО ИСКУССТВА (AUCTOR DE SCIENTIARUM AUGMENTIS QUAEDAM ADMONERE INSTITUIT, ET QUIA INVESTIGAVIT ATQUAE EXCOLUIT NOVAM ARTEM SCIENDI, EAM OB REI MAGNITUDINEM ALIIS QUOQUE PERFICIENDAM COMMENDARE AGGREDITUR)

В VII томе у Герхардта это произведение напечатано в разделе «Всеобщая наука. Характеристика» под № VIII, обозначено как не имеющее заголовка. Всего там напечатано двадцать различных произведений на латинском, французском и немецком языках. Публикуемое здесь — самое обширное. Интерес к принципам «всеобщей науки» (в самых ранних своих работах автор именовал их «универсальной наукой») и «реальной характеристики» Лейбниц пронес через всю жизнь, начиная с юношеской диссертации «О комбинаторном искусстве» (1666). О содержании публикуемой ниже работы можно судить по заголовку предшествующей небольшой работы Лейбница — «Вильгельма Пацидия [как помним, это псевдоним автора] начала и примеры всеобщей науки, или О восстановлении и приращении наук на благо публики» (сходны заголовки и всех предшествующих работ на латинском языке, и некоторых последующих на французском и немецком). Эти заголовки говорят об определенном влиянии на Лейбница Фрэнсиса Бэкона. Как правило, работы этого цикла не датированы автором. О времени написания данной работы мы можем судить лишь косвенно — по ее содержанию. А оно свидетельствует о зрелости мысли автора, о сложившихся научных и философских интересах. На страницах произведения можно найти едва ли не все существенные положения, характеризующие его отношение к науке, философии, а также к религии не только своего времени, но во многом к науке и философии древности и средневековья. Не впадая в чрезмерное преувеличение, можно утверждать, что в этом произведении дается конспект научно-философской (включая историко-философскую) концепции Лейбница, но, впрочем, без изложения принципов его метафизики, сконцентрированных в его монадологии. Самого термина «монада» мы еще не встречаем здесь. Исходя из высказанных и других соображений, можно считать, что данная работа написана Лейбницем после «Рассуждения о метафизике», вероятно, в самом конце 80-х — начале 90-х годов.

На русском языке публикуется впервые.

[1] В самом этом названии («Ars magna») отзвук названия произведения известного каталонского схоластика XIII—XIV вв. Луллия. Однако его идея получила у Лейбница математизированную форму в произведении «О комбинаторном искусстве», упомянутом выше и делающем Лейбница первым философом, вступившим на путь математизации логики.— *165.*

[2] Лейбниц берет здесь под защиту перипатетизирующих схоластиков, опиравшихся на Аристотеля.— *166.*

[3] Здесь и в дальнейшем *новаторы* — намек на Декарта и картезианцев.— *166.*

[4] Лейбниц, по-видимому, собирался опубликовать это сочинение анонимно, что было нередко в те времена.— *168.*

[5] Явный отклик на «Рассуждение о методе» Декарта (второй его части).— *169.*

[6] Имеются в виду картезианцы.— *170.*

[7] ἀντιπερίστᾰσις (греч.) — встречное давление, противодействие, взаимное перемещение.— *171.*

[8] Место в рукописи, трудное для прочтения. Герхардт предполагает: sine mutu — «без колебаний».— *171.*

[9] Букв. в отношении «кулачных бойцов». Темное место. Возможно, термин алхимиков (*прим. пер.*).— *172.*

[10] Имеются в виду часто цитированные уже «отцами церкви» и в более поздние времена слова одной из книг Ветхого завета о том, что богтворец «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. Сол. XI 21). В дальнейшем эта книга была признана неканонической, возможна эллинистическая подделка.— *173.*

[11] Здесь Лейбниц, по всей вероятности, говорит о Бруно или о каких-то других пантеистических натурфилософах Ренессанса.— *174.*

[12] См. знаменитую поэму Лукреция Кара «О природе вещей» (I 62—80; VI 26—218 и др.).— *175.*

[13] Имеются в виду такие философы-новаторы, как Бэкон, Декарт, Гоббс, а также естествоиспытатели, такие, как Бойль.— *176.*

[14] *Licere* — позволять; это слово отсутствует в тексте рукописи и дается Герхардтом в сноске как возможный вариант неразборчивого оригинала (*прим. пер.*).— *177.*

[15] Т. е. Петра Ламбардского, католического теолога XII в., который в своем сочинении «Сентенции» дал систематический свод католического богословия; этот свод в течение всего средневековья комментировался во множестве сочинений схоластиков.— *177.*

[16] Букв. «экстаза» (ab extasi) (*прим. пер.*).— *183.*

[17] *Labarum* — римское военное знамя, принятое императором Константином за знамя империи, было украшено короной, крестом и начальной буквой имени Иисуса (*прим. пер.*).— *184.*

[18] *Сигамбры, или сикамбры,*— одно из германских племен, живших между реками Сига и Рейн.— *184.*

[19] Речь идет об упоминании мессии в Ветхом завете (Ис., Пс.) и имени Христа в Коране.— *186.*

[20] *Орихалк* (aurichalcum) — желтая медь, или бронза.— *186.*

[21] Здесь пропуск в рукописи (*прим. Герхардта*).— *187.*

[22] *Centones* — произведения, составленные из частей чужих произведений (*прим. пер.*).— *189.*

[23] Лейбниц как философ эпохи барокко презрительно относился к готическому искусству́, рассматривая его как детище средневековой городской, т. е. «плебейской», культуры, поскольку генезис готики непосредственно связан с искусством средневековых мастеровых (*прим. пер.*).— *189.*

[24] См. «Тускуланские беседы» IV, I.— *189.*

[25] Чаще *Мох* — финикийский мудрец, которому в древности приписывалась первоначальная формулировка учения об атомах.— *190.*

[26] Т. е. у Диогена Лаэртского в его сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» IX 30—32.— *190.*

[27] *«Сам сказал»* (греч.) — выражение, принятое в школе пифагорейцев.— *191.*

[28] Лейбниц повторяет здесь версию, согласно которой геоцентрическая теория Коперника лишь восстанавливала античную, пифагорейскую систему. С помощью этой весьма упрощающей мысли католическая церковь, запрещая в 1616 г. теорию Коперника, стремилась умалить ее оригинальность и ослабить революционность.— *192.*

[29] См. прим. 4 к с. 531.— *192.*

[30] *Флегетонт* (Перифлегетонт), т. е. «пылающий огнем» (греч.) — одна из рек подземного царства (*прим. пер.*).— *192.*

[31] *«По установлению»*, а не *«по природе»* (греч.).— *193.*

[32] В начале XIII в., когда возросло влияние Аристотеля в европейской схоластике, ряд его произведений (особенно по физике) запрещался папской курией к преподаванию в университетах.— *194.*

[33] Букв. «шкур» (*прим. пер.*).— *196.*

[34] Неразборчивое место. Вероятно, in ultimum (к началу) (*прим. Герхардта*).— *198.*

[35] Т. е. Марка Аврелия Антонина (121—180), последнего крупного философа поздней Стои.— *198.*

[36] В тексте «regundorum», очевидно, должно быть «regendorum» (*прим. пер.*).— *201.*

[37] Пропуск в рукописи *(прим. Герхардта).—202.*

[38] Имеется в виду Козьма Индикоплов, византийский купец VI в., совершивший путешествия по Красному морю и Индийскому океану (однако в Китае он не был).—*202.*

ОДИН ОБЩИЙ ПРИНЦИП, ПОЛЕЗНЫЙ НЕ ТОЛЬКО В МАТЕМАТИКЕ, НО И В ФИЗИКЕ, ПРИ ПОМОЩИ КОТОРОГО ИЗ РАССМОТРЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРЕМУДРОСТИ ИССЛЕДУЮТСЯ ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ, В СВЯЗИ С КАКОВЫМ РАЗЪЯСНЯЕТСЯ СПОР, ВОЗНИКШИЙ С ДОСТОПОЧТЕННЫМ ОТЦОМ МАЛЬБРАНШЕМ, И ОТМЕЧАЮТСЯ НЕКОТОРЫЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ КАРТЕЗИАНЦЕВ (PRINCIPIUM QUODDAM GENERALE NON IN MATHEMATICIS TANTUM SED IN PHYSICIS UTILE, CUJUS OPE EX CONSIDERATIONE SAPIENTIAE DIVINAE EXAMINANTUR NATURAE LEGES, QUA OCCASIONE NATA CUM R. P. MALEBRANCHIO CONTROVERSIA EXPICATUR, ET QUIDUM CARTESUANORUM ERRORES NOTANTUR)

В издании Герхардта (Мат. VI 129—135) данное произведение опубликовано впервые на основе рукописи, хранящейся в Ганноверской Королевской библиотеке. Из ссылок Лейбница, имеющихся в тексте, видно, что работа написана в 1687 г. Для настоящего издания взят перевод А. Водена из «Книги для чтения по истории философии» под ред. А. М. Деборина (т. 1. М., 1924, с. 256—264). Перевод сверен с оригиналом Б. С. Кагановичем. При редактировании был использован немецкий перевод, помещенный у Кассирера (I 84—93).

[1] См. «Начала философии» II 46—47.—*205.*

[2] См. прим. 8 к с. 146.— *210.*

[3] Следует иметь в виду, что Лейбниц под *корпускулярной философией* разумеет не атомистику, которую он отвергал (подобно Декарту), а механистическую интерпретацию природы в самом широком смысле этого слова, относя сюда прежде всего картезианскую физику, которая отнюдь не была атомистической). Согласно «корпускулярной философии», все явления и изменения в природе объясняются величиной, внешней формой и движением мельчайших «телец» (корпускул).—*211.*

О ПРИНЦИПЕ НЕПРЕРЫВНОСТИ (ИЗ ПИСЬМА К ВАРИНЬОНУ)

Перевод данного письма (скорее его отрывка), принадлежащий Г. Баммелю, взят из «Книги для чтения по истории философии» под ред. А. М. Деборина (М., 1924, с. 254—256). Он переведен с французского оригинала, помещенного у Кассирера (II, 556—559), немецкий перевод там же на с. 74—78. Для данного издания перевод сверен с оригиналом и дополнен И. С. Вдовиной.

Публикуя немецкий перевод данного письма, Кассирер сообщает, что первоначально оно было опубликовано Самуилом Кенигом в его споре с французским естествоиспытателем и просветителем Монертюи, который в 50-х годах XVIII в. был президентом Берлинской академии наук (в споре принял участие Вольтер, живший тогда в Берлине). Кениг в процессе критики идей Монертюи напечатал данное письмо как доказательство того, что эти идеи уже давно были сформулированы Лейбницем. Берлинская академия наук потребовала от Кенига предъявить это письмо, а он обладал только его копией. Ввиду отсутствия оригинала Академия объявила письмо фальшивкой. Протестуя против этого, Кениг предъявил копии трех сходных писем Лейбница к другим корреспондентам и в специальной брошюре (Лейден, 1753) обратился к более широкой публике с аргументацией, доказывающей его правоту. Хотя никакого решения тогда принято не было, однако образ мысли и стиль данного письма не оставляют сомнения в его принадлежности Лейбницу. Кениг ошибался лишь в том, что адресатом письма считал математика Якоба Германа. Герхардт же показал, что, по всей вероятности, оно принадлежит Вариньону (см. Герхардт I, IX). Однако, несмотря на свое выдающееся значение, данное письмо отсутствует в имеющихся изданиях Лейбница.

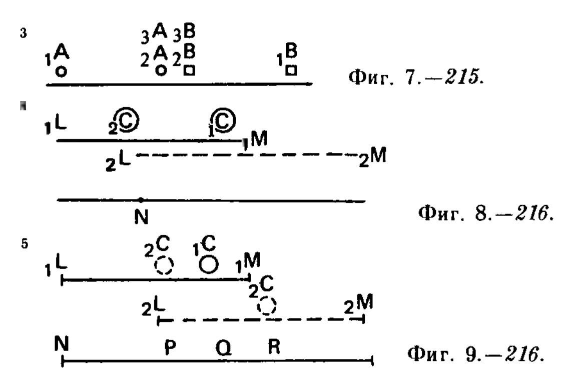
БЫЛО ВРЕМЯ... (TEMPUS ERAT...)

Отрывок без названия (на латинском языке), озаглавленный здесь по его первым словам. Впервые опубликован Герхардтом (VII 280—283). Содержание его свидетельствует о том, что автор писал его после того, как отказался от чисто механистических принципов объяснения природы, следовательно, где-то в самом конце 80-х — начале 90-х годов XVII в. На русском языке публикуется впервые.

1 $_1A$ $_2A_2B$ $_1B$ $_3A_3B$ Фиг. 5.—*214.*

2 $_1B$ $_1A$ $_2A_2B$ $_3A_3B$ Фиг. 6.—*215.*

[3], [4], [5]



Фиг. 7.—*215.*

Фиг. 8.—*216.*

Фиг. 9.—*216.*

[6] В оригинале опечатка: QR.—*216.*

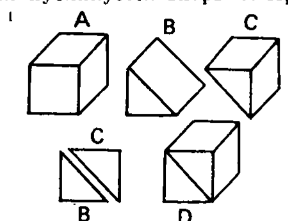
[7] 1A 1B 2A 2B 3A 3B Фиг. 10.—*216.*

[8] Перевод условный: более точно можно передать латинское «moles» словом «громада». Понятие массы, соотносительное с понятиями силы и ускорения, Лейбницу еще чуждо, и «инерция» (собственно, «безыскусность», «безынициативность»), о которой говорится ниже,— еще только образное выражение *(прим. пер.).—217.*

ОПРОВЕРЖЕНИЕ АТОМОВ, ПОЧЕРПНУТОЕ ИЗ [ИДЕИ] СОПРИКОСНОВЕНИЯ АТОМОВ (DEMONSTRATIO CONTRA ATOMOS SUMPTA EX ATOMORUM CONTACTU)

Впервые опубликовано у Герхардта (VII 284—288). На русском языке публикуется впервые. Прим. переводчика.

[1]



Фиг. 11.—*220.*

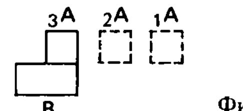
[2] В оригинале опечатка: B.—*220.*

[3] В оригинале: ex non-Atomis — очевидно, описка вместо ex non-Atomo.—*220.*

[4] Несколько слов в рукописи неразборчивы, хотя смысл ясен.—*220.*

[5] Т. е. абсолютно.—*221.*

[6]



Фиг. 12.—*222.*

[7] Т. е. эвентуально.—*223.*

ПРОТИВ КАРТЕЗИАНЦЕВ, О ЗАКОНАХ ПРИРОДЫ И ИСТИННОЙ ОЦЕНКЕ ДВИЖУЩИХ СИЛ (ОТВЕТ НА СООБРАЖЕНИЕ, ВЫСКАЗАННОЕ Г-НОМ ПАПЕНОМ В ЯНВАРЕ 1691 ГОДА) (DE LEGIBIBUS NATURAE ET VERA AESTIMATIONE VIRIUM MOTRICIUM CONTRA CARTESIANOS RESPONSIO AD RATIONES A DR. PAPINO MENSE JANUARII ANNI 1691 IN ACTIS ERUDITORUM PROPOSITAS)

Работа содержится в издании: Герхардт. Мат. VI 204—211. Папен Дени (1697—1714) — франц. физик, один из изобретателей парового двигателя. Жил в Париже и в Лондоне, где работал у Р. Бойля (член Лондонского королевского общества с 1680 г.). В 1688—1707 гг. был проф. Марбургского ун-та в Германии. Лейбниц состоял с ним в переписке. Данную статью Лейбница следует считать главной в полемике против картезианцев по первостепенному научному вопросу о природе движущих сил. На русском языке издается впервые. Большая часть последующих примечаний принадлежит переводчику.

[1] Лейбниц имеет в виду свою статью «Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта...», открывшую его полемику с картезианцами и напечатанную выше.—*224.*

[2] Как ход рассуждения, так и латинский синтаксис заставляют предположить опечатку в оригинале — пропуск восстановленного здесь отрицания.—*226.*

[3] *Гораций.* Оды III 6, 46—47.—*227.*

[4] Какая *проверка (instantia)* здесь имеется в виду, остается неясным без обращения к указанной в заголовке статье Папена.—*229.*

[5] В латинском тексте: proferendam — очевидно, опечатка. Читаем: praeferendam.—*230.*

[6] Сохраняем латинский термин impressio, приблизительно соответствующий понятию дифференциала тяжести.—*230.*

[7] Имеются в виду начальные скорости.—*230.*

[8] Измеренным в весовых единицах.—*230.*

[9] В латинском тексте: sumendo, вероятно, опечатка вместо sumendi.—*231.*

[10] Первичную ошибку (греч.).—*231.*

ПОРЯДОК ЕСТЬ В ПРИРОДЕ

Эта небольшая работа, впервые опубликованная в издании: Герхардт VII 289—291, не имеет там ни заголовка, ни указания на время ее написания. Принятый здесь заголовок воспроизводит ее первые слова: «Ratio est in Natura...» Ее можно было бы озаглавить и как «Разум есть в природе», однако, поскольку в дальнейшем здесь встречается и слово «ordo», которое как бы отождествляется со словом «ratio», мы избрали данный заголовок. Датировать эту работу можно лишь весьма приблизительно, учитывая, что она содержит конспективную сводку важных положений метафизики Лейбница На русском языке публикуется впервые.

[1] В оригинале: veritates, читаем veritatis.— *236.*

[2] В оригинале: perceptionis, читаем: perfectionis.— *236.*

О ПРЕДОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Одно из произведений, написанных Лейбницем по-немецки (их значительно меньше, чем латинских и французских). Первоначально опубликовано в названном выше издании Гурауера (II 48—55). Затем воспроизведено у Герхардта (VII 117—123), откуда оно и переведено для данного издаяия. По Гурауеру (с некоторыми сокращениями) данный отрывок воспроизведен у Кассирера (II 129 134), где он озаглавлен «Von dem Verhängnisse». Это название филологически правильнее было бы перевести «О судьбе», хотя принятый заголовок - «О предопределенности»,— по нашему убеждению, лучше передает смысл данного отрывка, ибо смысл этот состоит в подчеркивании всеобщей причинной обусловленности, царящей в природе. Он принадлежит к недатированным произведениям Лейбница. Содержание его свидетельствует, что оно не может быть причислено к числу ранних. На русском языке публикуется впервые.

[1] В скобках приводятся термины оригинала в соответствии с орфографией XVII в. В современном немецком языке такое их написание не принято (*прим. пер.*).— *237.*

[2] Знаменитый французский полководец XVII в. маршал Тюренн, одержавший несколько блестящих побед над имперскими войсками и убитый в 1675 г.—*238.*

[3] Имеется в виду король Кастилии и Леона Альфонс X, живший в XIII в. По его приказу в академии г. Толедо (тогдашней столицы Кастилии и Леона) были составлены астрономические таблицы.— *240.*

ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ И О ПОНЯТИИ СУБСТАНЦИИ (DE PRIMAE PHILOSOPHIAE EMENDATIONE ET DE NOTIONE SUBSTANTIAE)

Перевод выполнен по изданию Герхардта (IV 468—470). Эта небольшая, но очень важная для уяснения принципов метафизики Лейбница в ее отношении к наукам работа написана в 1694 г. Опубликована она в лейпцигских «Acta eruditorum». На русском языке издается впервые.

[1] По всей вероятности, Лейбниц имеет в виду ответ Декарта на возражения Гоббса, относящиеся к его «Метафизическим размышлениям», ту его часть, которой Декарт придал «геометрическую» форму (Descartes Oeuvres, ed. Adam-Tannery, t. VII, pp. 166—170).—*245.*

ОПЫТ РАССМОТРЕНИЯ ДИНАМИКИ. О РАСКРЫТИИ И ВОЗВЕДЕНИИ К ПРИЧИНАМ УДИВИТЕЛЬНЫХ ЗАКОНОВ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИХ СИЛЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТЕЛ (SPECIMEN DYNAMICUM PRO AMIRANDIS NATURAE LEGIBUS CIRCA MUTUAS ACTIONES DETEGENDIS ET AD SUAS CAUSAS REVOCANDIS)

Перевод выполнен по изданию Герхардта (Мат. VI 234—254). При редактировании использован также немецкий перевод его 1-й части у Кассирера (1, 256—281). Работа написана в 1695 г. На русском языке

публикуется впервые. Часть нижеследующих примечаний принадлежит переводчику.

[1] «Опыт рассмотрения динамики» является итогом длительных размышлений Лейбница в области механики и физики. В данном месте автор мог иметь в виду свои полемические работы против картезианцев — «Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта», «Против картезианцев, о законах природы...», а также «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции».—*247.*

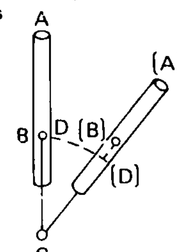
[2] В латинском тексте facultas (способность, возможность), что в противопоставлении с «устремлением» не дает ясного смысла. Может быть, следует с некоторой натяжкой передать здесь facultas как «качественная определенность».—*247.*

[3] *Первая энтелехия* (ἐντελέχεια) — термин, введенный Аристотелем для обозначения полной реализации, завершенности в противоположность δύαμις — потенции , возможности .—*249.*

[4] См. прим. 3 к с. 211.—*249.*

[5] В данном произведении Лейбниц как бы подводит итог своего истолкования материи. Первая (первичная) материя Аристотеля и схоластиков, фигурировавшая у него в допарижские и послепарижские годы, характеризовалась протяженностью и способностью отражать удар (антитипия). Этим и исчерпывалось понятие материи в качестве совершенно пассивной массы (moles). Понятие же вторичной материи к протяженности и антитипии «первичной материи» прибавляло понятие инертной массы тела, без которого в механике и физике нового времени было невозможно правильно трактовать законы взаимного удара тел и их движения. Если первичная материя только пассивна, то вторичная материя наделяется Лейбницем деятельной силой.—*250.*

[6]



Фиг. 13.— *251.*

[7] Т. е. при возникновении живой силы.—*252.*

[8] *«Новая физическая гипотеза»* (см. вступ. статью).— *254.*

[9] В латинском тексте явный пропуск, объясняющийся скорее всего опечаткой.—*254.*

[10] Словом *масса* мы здесь передаем латинское слово *moles,* в которое Лейбниц вкладывает условное значение «непроницаемая протяженность». См. прим. 5.— *235.*

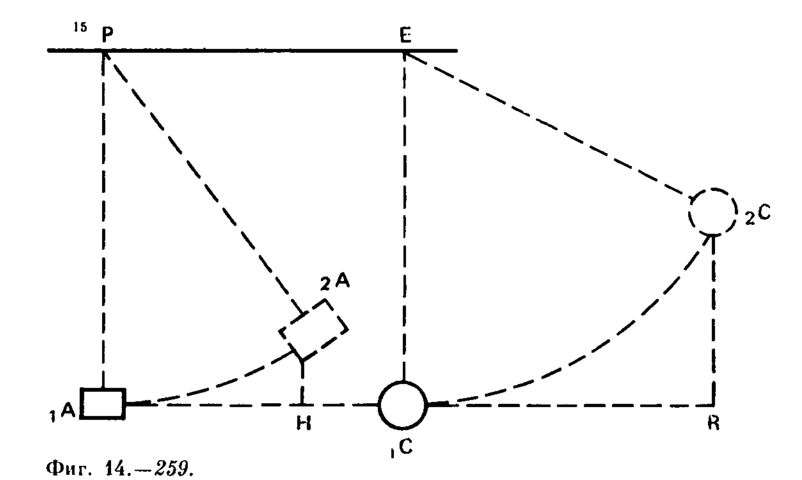
[11] В латинском оригинале: vis; имеется в виду, конечно, достаточно отчетливое понятие энергии, для которого Лейбниц неоднократно пользуется более подходящим словом potentia.—*255.*

[12] См. прим. 2 к с. 361.—*256.*

[13] Сохраняем и здесь неточную терминологию латинского оригинала: под *силой* следует подразумевать энергию, а под *действием* — работу.—*257.*

[14] Эта фраза в оригинале не выделена, она представляет собой только примечание, не связанное с ходом рассуждения.—*258.*

15



Фиг. 14.—*259.*

[16] Имеется в виду тело той же массы (в терминологии Лейбница — того же веса).—*259.*

[17] Т. е. опять-таки их масс.—*259.*

[18] Т. е. применительно к понятию отношения — возведенное во вторую степень.—*259.*

[19] В оригинале: virtute.—*259.*

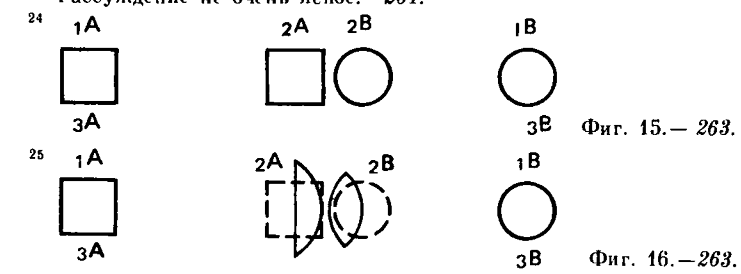
[20] В оригинале опечатка: minus, читаем: unius.—*260.*

[21] Необходимо дополнить чертеж дугой 1^A3^C, симметричной дуге $_1C_2C$.—*260.*

[22] Оставляем без перевода слова si haec aequipollerent, повторяющие только то, что уже было сказано, и затемняющие ход рассуждения.—*260.*

[23] Рассуждение не очень ясное.—*261.*

24



Фиг. 15.— *263.*

25

Фиг. 16.—*263.*

[26] Все это направлено против учения картезианской физики о трех элементах.—*264.*

[27] См. «Один общий принцип, полезный не только в математике, но и в физике...» (принцип непрерывности).—*264.*

[28] Сохраняем обмолвку латинского оригинала. Контаминированы два случая: лучи, падающие на параболу параллельно, собираются в неподвижном фокусе, а лучи, падающие на параболу из неподвижного фокуса, отражаются, как параллельные.—*265.*

[29] В латинском тексте очевидная опечатка: continui, читаем: contrarii.—*265.*

[30] Т. е. системе тел.— *267.*

[31] Имеется в виду абсолютное движение.— *267.*

[32] Если это трехмерное тело, то правильнее было бы говорить не о центре, а об оси вращения.— *267.*

[33] Здесь имеются в виду, очевидно, не два тела, а две части одного и того же твердого тела.— *268.*

[34] Т. е. попытка сблизить его с А.— *268.*

[35] Т. е. от А.—*268.*

[36] Речь идет о механике и физике Ньютона. См. обширную «Переписку...» Лейбница и Кларка.— *269.*

НОВАЯ СИСТЕМА ПРИРОДЫ И ОБЩЕНИЯ МЕЖДУ СУБСТАНЦИЯМИ, А ТАКЖЕ О СВЯЗИ, СУЩЕСТВУЮЩЕЙ МЕЖДУ ДУШОЮ И ТЕЛОМ (SYSTÈME NOUVEAU DE LA NATURE ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES, AUSSI BIEN QUE DE L'UNION QU'IL Y A ENTRE L'ÂME ET LE CORPS)

Это небольшое произведение, формулирующее положения зрелой метафизики Лейбница, стоит в определенной связи с напечатанным выше «Опытом рассмотрения динамики» (написанным примерно одновременно с данной работой). Она впервые была опубликована в парижском «Journal des Sçavants» в июне 1695 г. Перепечатана в издании: Герхардт IV 477—487, откуда и переведена. В материалах Лейбница сохранился 1) первоначальный набросок этого произведения; 2) его исправленный вариант. Сохранилась и копия последнего варианта, исправленного в ряде мест автором (переписанная затем, она снова им исправлялась). Герхардт напечатал оба варианта. Настоящий перевод, принадлежащий Н. А. Иванцову, взят из издания В. П. Преображенского и в некоторых случаях учитывает позднейшую правку Лейбница. Для данного издания он заново сверен с оригиналом и исправлен И. С. Вдовиной. При редактировании учитывался также нем. перевод: Кассирер II 258—271.

[1] Имеются в виду Антуан Арно и ландграф Эрнст Гессен-Рейнфельский.— *271.*

[2] До исправления Лейбница. Это место первоначально читалось так: «...нежели математические точки, которые суть лишь предельно малые пространства с предельно малыми модификациями, и, несомненно, непрерывное не может состоять из них. Дабы найти эти *реальные единицы*, я был принужден прибегнуть к точке реальной и, так сказать, *одушевленной*, т. е. к атому-субстанции, который, чтобы создавать целостное бытие, должен содержать в себе нечто активное (форму)» (см. Герхардт IV 478).— *272.*

[3] В оригинале явная ошибка в имени Роджера Бэкона, названного здесь Жаном (Герхардт IV 479).— *273.*

[4] См. прим. 3 к с. 363.— *274.*

[5] Мальбранш.— *274.*

[6] Слова «авторы «Бесед о множественности миров»», появившиеся в 1686 г., были вычеркнуты Лейбницем из оригинала *(прим. Герхардта).*— *275.*

[7] Имеется в виду Антуан Арно. См. прим. 17 к с. 158.— *278.*

[8] Имеется в виду схоластическая теория восприятия и теория познания, утверждавшая существование чувственных и умопостигаемых «видов».—*278*.

[9] См. «Монадологию», § 51.— *280*.

О ГЛУБИННОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЕЩЕЙ (DE RERUM ORIGINATIONE RADICALI)

Помещена в издании Герхардта (VII 302—308, а также 251, 255). Датирована самим автором 23 ноября 1697 г. и при его жизни опубликована не была. Содержит идеи, развитые в более поздней «Теодицее». Перевод взят из издания В. П. Преображенского (и принадлежит ему же). Для настоящего издания сверен с оригиналом Б. С. Кагановичем.

[1] Явный отзвук знаменитого платоновского образа пещеры из 7-й книги «Государства».—*287*.

О САМОЙ ПРИРОДЕ, ИЛИ О ПРИРОДНОЙ СИЛЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТВОРЕНИЙ (ДЛЯ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ И ПОЯСНЕНИЯ НАЧАЛ ДИНАМИКИ) (DE IPSA NATURA SIVE DE VIINSITA ACTIONIBUSQUE CREATURARUM, PRO DYNAMICIS SUIS CONFIRMANDIS ILLUSTRANDISQUE)

Для перевода использовано издание Герхардта (IV 504—616). Поводом к написанию этой небольшой работы, впервые опубликованной в сентябре 1698 г. в лейпцигских «Acta eruditorum», стала полемика, возникшая за десяток лет до этого между профессором университета в Альторфе Иоганном Штурмом и профессором университета в Киле Гюнтером Шельгаммером (оба они упомянуты в самом начале данной статьи) и все еще продолжавшаяся ко времени, когда Лейбниц стал ее писать. Их полемика была связана с истолкованием одной из работ Роберта Бойля, известного естествоиспытателя и философа-механициста. В процессе этой полемики Штурм опубликовал в 1692 г. свое рассуждение (диссертацию) «Об образе природы...», на которое в 1697 г. Шельгаммер ответил работой «Природа, защищенная для себя и для врачей». Ответом Штурма и стала «Апологетическая диссертация», также упоминаемая в работе Лейбница. Не вмешиваясь в саму полемику Штурма и Шельгаммера, Лейбниц использовал ее как повод изложить сложившуюся у него систему воззрений. Повод же в особенности был удобен тем, что в процессе указанной полемики обсуждался первостепенный философский вопрос о причине движения. Штурм в духе правого картезианства утверждал, что бог составляет его единственную причину. Состоялся обмен письмами между Лейбницем и Штурмом. Затем последний, не разделяя воззрений Лейбница, отвечал ему в своей «Избранной, или гипотетической, физике», появившейся в 1697 г. Здесь автор сделал попытку найти в физике промежуточную позицию между новой механистической интерпретацией природы и ее старым, качественным, аристотелевским истолкованием. Ответ Лейбница на данную позицию, поднятый до уровня философии (метафизики), дан в публикуемой работе. Философ, имея в виду беспринципную компромиссность, проявляемую Штурмом в физике, однажды назвал его физику не «избранной» (electiva) а «эклектической» (eclectiva). Однако философское значение данной работы связано и с тем, что в ней содержится одно из первых упоминаний термина «монада». Принципиальный характер носит также заключительная часть работы, где Лейбниц, резюмируя суть сложившейся у него философской доктрины, в отличие от эклектической позиции Штурма в области физики подчеркнул, что его система представляет собой нечто среднее между философией формы и философией материи.

Перевод принадлежит В. П. Преображенскому. Для данного издания он сверен с оригиналом Б. С. Кагановичем.

[1] Возможно, имеются в виду крупнейшие математики той эпохи, швейцарцы братья Якоб и Иоганн Бернулли.—*293*.

[2] См. общее прим. к данной статье.—*294*.

[3] Т. е. «Опыт рассмотрения динамики».—*296*.

[4] Имеется в виду, конечно, Спиноза.—*297*.

О СВОБОДЕ (DE LIBERTATE)

Этот небольшой отрывок впервые опубликован у Грюа (I 287—291). В качестве возможного времени его написания здесь указаны 1680—1682 гг. Отрывок плохо отработан, и текст не всегда понятен. Обычные скобки принадлежат Лейбницу (если не заключают в себе латинских оригиналов русских слов). Угловые скобки — ⟨...⟩ — заключают в себе последующие добавления Лейбница. Квадратные скобки — [...] — содержат в себе необходимые по смыслу слова переводчика. Отрывок впервые публикуется на русском языке.

О СВОБОДЕ (DE LIBERTATE)

Так озаглавил данный отрывок Фуше де Карейль (Карейль, 178—185). См. немецкий перевод у Кассирера (II 497—503). Время написания отрывка неизвестно, хотя оно, судя по содержанию, отнюдь не должно быть ранним. Представляется, что он написан после предыдущего отрывка «О свободе». Важность публикуемого отрывка подчеркнута издателем в следующих словах, предпосланных его содержанию: «Среди множества различных метафизических сочинений Лейбница, хранящихся в Ганноверской библиотеке, мы обнаружили этот отрывок о свободе, представляющий особенно большую важность потому, что здесь Лейбниц сам говорит, каким путем ему удалось подняться от фатализма к свободе и избежать этой пропасти». Отрывок, однако, автором не отработан, в нем имеются темные места. На русском языке публикуется впервые.

[1] Возможно, здесь автор имеет в виду Спинозу.—*312*.

[2] Имеется в виду Декарт.—*313*.

[3] Все это место (в особенности начиная со слов «Впрочем, от Бога исходит...») очень испорчено, и авторская мысль не ясна.—*316*.

РАЗЪЯСНЕНИЕ ТРУДНОСТЕЙ, ОБНАРУЖЕННЫХ Г-НОМ БЕЙЛЕМ В НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ О ВЗАИМОСВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА (ECLAIRCISSEMENT DES DIFFICULTÉS QUE MONSIEUR BAYLE A TROUVÉES DANS LE SYSTEME NOVEAU DE L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS)

Из издания: Герхардт IV 517—524. См. немецкий перевод этой статьи — Кассирер II 276—286. Как видно из самого начала этой статьи, она явилась ответом Лейбница на возражения Пьера Бейля, помещенные во 2-м томе его «Исторического и критического словаря» (1697), которые стали его откликом на статью Лейбница «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом». Данная же статья Лейбница датирована июлем 1698 г. и адресована Банажу де Бовалю, издателю «Histoire des Ouvrages des Sçavants». О дальнейшей судьбе данной статьи Лейбница см. прим. к следующей работе. На русском языке публикуется впервые.

[1] *Рорарий* (1485—1556) — папский нунций в Венгрии, автор небольшого сочинения об уме животных (1547). Бейль в одноименной статье своего «Словаря», полемизируя с названными ниже статьями Лейбница, трактует его учение о душе животных в плане его доктрины о предустановленной гармонии и приходит к выводу, что последняя в принципе не отличается от концепции окказиональных причин, вводящей идею Deus ex machina при объяснении фактов взаимодействия души и тела.—*318.*

[2] В данной статье своего «Словаря» Бейль рассматривает противоречия, возникающие между математической возможностью бесконечного деления и требованием рассудка обрести реальные единства и последние элементы. См. русский перевод «Исторического и критического словаря», т. 1. М., 1968, с. 193 и след.—*324.*

ОТВЕТ НА РАЗМЫШЛЕНИЯ, СОДЕРЖАЩИЕСЯ ВО ВТОРОМ ИЗДАНИИ «КРИТИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ» Г-НА БЕЙЛЯ (СТАТЬЯ «РОРАРИЙ») О СИСТЕМЕ ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ (REPONSE AUX REFLEXIONS CONTENUES DANS LA SECONDE EDITION DU DICTIONNAIRE CRITIQUE DE M. BAYLE, ARTICLE RORARIUS LE SYSTEME DE L'HARMONIE PREÉTABLIE)

Перевод сделан по изданию Герхардта (IV 554—571). Предшествующая статья Лейбница «Разъяснение трудностей г-на Бейля» через Банажа де Боваля дошла до Бейля, который во втором издании своего «Словаря», в той же статье «Рорарий», снова вернулся к лейбницеанской концепции предустановленной гармонии в ее отношении к проблеме взаимодействия души и тела и заявил, что данную концепцию можно было бы предпочесть картезианскому решению этой проблемы, если бы она была более убедительно доказана, чем в названной статье Лейбница. Последний, получив «Словарь», в том же 1702 г. подверг ст. «Рорарий» систематическому рассмотрению и критике. Переработав затем свои возражения, Лейбниц послал их известному математику Иоганну Бернулли и одному из наиболее активных своих корреспондентов, профессору математики и философии Лейденского университета де Вольдеру, чтобы узнать их мнение и затем переслать ее Бейлю, что и сделал де Вольдер. Ту же переработку своих возражений Бейлю (1712 г.) Лейбниц опубликовал во 2-м томе изданной Массоном «Критической истории литературной республики» (т. е. журнала Бейля, к тому времени умершего) под воспроизведенным здесь названием. В этом издании имелись дополнительные замечания Лейбница, учтенные в издании Герхардта (IV 554—571). При редактировании использован также немецкий перевод данной работы у Кассирера (II 382—405). На русском языке публикуется впервые.

[1] См. 4-й том нашего издания.—*335.*

[2] Федон, 60 В и далее.—*335.*

[3] *Скорбь граничит с радостью* (лат.).— *335.*

[4] В рукописи здесь имеется следующее добавление: «... в телах животных. Они находят удовольствие в сопротивлении какому-либо усилию, но когда оно становится чрезмерным (trop violent), то превращается в боль». Последующая часть фразы стоит внутри этой *(прим. Герхардта).*—*335.*

[5] *Во всех отношениях* (лат.).— *336.*

[6] См. ст. Лейбница «О самой природе, или О природной силе и деятельности творений».—*339.*

[7] *Я все предусмотрел, все учел и переработал в своем уме* (лат.).—*340.*

[8] *Манихейцы* были категорическими дуалистами, проповедовавшими неискоренимость тьмы и зла (наряду со светом и добром), в то время как Ориген в качестве неортодоксального «отца церкви» (он даже осуждался ею) считал, что возможность спасения открыта в силу благости сверхприродного бога перед всеми без исключения существами. Даже сатана спасется.—*340.*

[9] *Мысленный образ существующего* (лат.).—*341.*

[10] *Исчисляемой вещью* (лат.).—*341.*

[11] Речь идет о статье Лейбница «Один общий принцип, полезный не только в математике, но и в физике...» (принцип непрерывности).—*341.*

[12] *О жребии* (лат.).—*343.*

[13] *Которая из пустот есть вместилище форм?* (лат.).—*344.*

ИЗ ПИСЬМА К БЕЙЛЮ

Данный отрывок (на франц. яз.) содержит большую часть письма Лейбница к Бейлю и трактует ту же тему, что и две предшествующие статьи. Письмо опубликовано (наряду с другими письмами к тому же корреспонденту) Герхардтом (III 65—69). Ни место, ни дата написания автором не указаны. Однако имеются два наброска того же письма. На первом из них написано: «Берлин, 5 декабря 1702 г.», второй не датирован (Герхардт напечатал его как приложение к основному письму). На русском языке публикуется впервые.

[1] По-видимому, Лейбниц имеет в виду свою статью «Новая система природы и общения между субстанциями...», послужившую поводом к их полемике с Бейлем.—*346.*

[2] Вероятно, Лейбниц имеет в виду (как можно судить из последующего содержания данного письма) Джона Толанда (см. вступ. ст.).—*346.*

[3] *По природе, чем по установлению* (греч.).—*347.*

ПРОТИВ ВАРВАРСТВА В ФИЗИКЕ, ЗА РЕАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ И ПРОТИВ ПОПЫТОК ВОЗОБНОВЛЕНИЯ СХОЛАСТИЧЕСКИХ КАЧЕСТВ И ХИМЕРИЧЕСКИХ РАЗУМНЫХ ДУХОВ (ANTIBARBARUS PHYSICUS PRO PHILOSOPHIA REAL ICONTRA RENOVATIONES QUALITATUM SCHOLASTICARUM ET IN INTELLIGENTIARUM CHIMAERICARUM)

Перевод сделан по изданию Герхардта (VII 337—344). Одно из многих произведений Лейбница, не публиковавшихся при его жизни. «Antibarbarus» — традиционное заглавие учебных пособий, преследовавших цель предупредить у говорящих и пишущих по-латыни «варваризмы», т. е. ошибки против латинского словоупотребления и грамматики, возникающие под влиянием родного языка. Однако в данной статье Лейбниц употребляет это слово метафорически, считая «варварской» ньютоновскую теорию тяготения как действия на расстоянии, рассматривая ее как своего рода возвращение к схоластическим «скрытым качествам». Более основательно эту тему (наряду с другими) Лейбниц трактует в своей позднейшей «Переписке с Кларком». Датировать данное произведение можно лишь косвенно, исходя из некоторых фактов, упоминаемых здесь,— первого издания «Опыта о человеческом разумении» (1690), смерти Бойля и некоторых других фактов, рассматриваемых как давно прошедшие. Для датировки написания данной статьи существенно также употребление в ней термина «монада» (в самом конце ее). Все эти соображения дают основание относить ее к самому концу XVII в., если не к началу следующего. На русском языке она публикуется впервые. Примечания принадлежат переводчику и редактору.

[1] См. прим. 2 к с. 360.—*349*.

[2] От греческих слов καρδία (сердце), γαστήρ (желудок), 'ἄναξ (властитель).—*349*.

[3] Пропуск в оригинале. В оригинале: tum, читаем: tam.—*350*.

[4] В оригинале: qui, читаем: quae.—*350*.

[5] В оригинале явный пропуск с нарушением грамматической конструкции. В конце пропущенных слов упоминался, очевидно, Эмпедокл.—*351*.

[6] Аристотель.—*351*.

[7] Т. е. эфир.—*351*.

[8] От греческих слов ὕλη (материя) и 'ἄρχω (начальствовать). См. прим. 1.—*352*.

[9] См. общее прим. к ст. «О самой природе или о природной силе и деятельности творений».—*352*.

[10] Хотя в оригинале стоит Бейль (Baylius), но по смыслу явно нужен Бойль, не раз упоминаемый и в дальнейшем.—*353*.

[11] *Простых*, разумеется, не в смысле неразложимости, а только «природных», как видно из дальнейшего.—*354*.

[12] Темное место. Перевод дан в том предположении, что, во-первых, fugimus — в латинском тексте опечатка вместо fundimus и, во-вторых, под «раскрытием» (apertura) меха здесь подразумевается расправление сплющенного меха, связанное с увеличением его объема.—*355*.

[13] Т. е. солнечной системы.—*355*.

[14] Возможно, здесь имеется в виду явление морских приливов под воздействием лунного притяжения.—*355*.

[15] Т. е. «Новая физическая гипотеза», написанная в 1671 г. (см. вступ. ст.).—*356*.

[16] Явный дублет, замененный следующей за ним утонченной редакцией и ошибочно оставленный в основном тексте в издании Герхардта.—*357*.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО УЧЕНИЯ О ЕДИНОМ ВСЕОБЩЕМ ДУХЕ (CONSIDERATIONS SUR LA DOCTRINE D'UN ESPRIT UNIVERSEL UNIQUE)

На рукописи произведения рукой Лейбница написано: «1702, в Лузенбурге (Шарлоттенбурге), вблизи Берлина». Герхардт (VI 529) считает в высшей степени вероятным, что оно возникло (подобно произведению «О том, что независимо от чувств и ума» и «Теодицее») в результате общения автора с прусской королевой Софией-Шарлоттой для ее философского просвещения. Данное произведение — одно из основных произведений Лейбница, выражающих его отрицательное отношение к пантеистическим учениям (см. вступ. ст. к данному тому). При жизни автора оно не издавалось и впервые было опубликовано Иоганном Эрдманом в 1-м томе названного выше его 2-томного издания философских произведений Лейбница в 1840 г. Перепечатывая данное произведение (Герхардт VI 529—538), издатель сверил его с оригиналом, хранящимся в Королевской библиотеке в Ганновере. В нашем издании данное произведение публикуется в переводе Н. Я. Грота, помещенном в изд. В. П. Преображенского. Оно сверено с оригиналом И. С. Вдовиной. При редактировании использован также немецкий перевод у Кассирера (II 48—62).

[1] Под *«новейшими картезианцами»* Лейбниц обычно понимает окказионалистов, развивавших идеалистические положения метафизики Декарта (см. вступ. ст.),— Де ла Форжа, Клауберга, Гейлинкса и Мальбранша. Последний многократно фигурирует в произведениях Лейбница.—*360*.

[2] Учение об *архее* (в букв. переводе с греч.— «начальствующий») как живой и творящей силе, действующей во всех природных процессах, было первоначально развито Парацельсом, а затем обосновывалось Иоганном Баптистом ван Гельмонтом. В натуралистическо-пантеистических построениях XVI—XVII вв. оно увязывалось с древним платоновско-неоплатоновским учением о мировой душе.—*361*.

[3] Лейбниц основывается здесь на наблюдениях и открытиях, проводившихся с помощью микроскопа Мальпиги (в 1675 г. он открыл растительные клетки), Левенгуком (в 1677 г. им открыты сперматозоиды, а в 1683 г. — бактерии) и Сваммердамом. О значении этих открытий для метафизики Лейбница см. вступ. ст. к данному тому.—*363*.

[4] В оригинале (Герхардт VI 534) напечатано: «... ces animaux s'engendroien par la nourriture...», т. е. «... животные рождаются из пищи...» Ввиду сомнительности такого контекста переводчик статьи Н. Я. Грот прочитал: «... par la pourriture...» — «... из гниения...»; мы сохраняем первое прочтение. Кассирер (II 56) переводит это место в соответствии с оригиналом: «...из пищи...»—*364*.

[5] В особенности в ст. «Аверроэс» и «Спиноза». См. *Пьер Бейль*. Исторический и критический словарь, т. 2. М., 1968, с. 7—59.—*367*.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЖИЗНЕННЫХ НАЧАЛАХ И ПЛАСТИЧЕСКИХ НАТУРАХ (CONSIDERATIONS SUR LES PRINCIPES DE VIE, ET SUR LES NATURES PLASTIQUES, PAR L'AUTEUR DU SYSTEME DE L'HARMONIE PREÉTABLIE)

Произведение появилось как письмо к Банажу де Бовалю, издателю журнала «Histoire des Quvrages des Sçavants», в данном журнале в 1705 г. Перепечатано Герхардтом (VI 539—546). Поводом к написанию этой статьи послужило для Лейбница приглашение Леклерка, издателя упоминаемой в тексте Bibliothèque choisie, принять участие в споре, который велся на страницах названного журнала между Кедвортом и Вале по вопросу о жизненном принципе и пластических (т. е. в сущности органических) натурах. Лейбниц воспользовался поводом, чтобы осветить этот первостепенный научный вопрос с позиций своей метафизики и принципа предустановленной гармонии, а также монадологии (и, кстати, конкретизировать последнюю). Данная статья переведена Н. Я. Гротом с названного оригинала Герхардта. Его перевод взят нами из издания В. П. Преображенского и сверен с оригиналом И. С. Вдовиной. При редактировании использован также немецкий перевод у Кассирера (II 63—73).

[1] Называя здесь картезианца *Пьера Режиса* (1632—1707), своего современника, Лейбниц впадает в явную ошибку, ибо с ним Декарт, умерший в 1650 г., спорить, конечно, не мог. В действительности же речь идет о Генрихе Региусе (Regius, de Roi) (1598—1679), нидерландском «левом» картезианце, горячем стороннике материалистической физики и физиологии (и противнике метафизики) Декарта, с которым последний решительно не был согласен и печатно выступал против него.—*370*.

[2] Имеются в виду ренессансные натурфилософы и ученые, такие, как Парацельс (1493—1541). См. прим. 2 к с. 361. К ним примыкали и английские неоплатоники XVII в., в частности Мор и Кедворт, хотя они и развивали эти идеи в направлении мистического спиритуализма.— *371*.

[3] Трудно сказать, кого имеет здесь в виду Лейбниц, но по смыслу контекста должен быть исключен Декарт, «Метафизические размышления» которого (их французский перевод) вышли в Париже в 1647 г.—*374*.

[4] По всей вероятности, имеется в виду главное произведение Ральфа Кедворта «Подлинно разумная система вселенной» (1678).—*375*.

[5] Вероятно, речь идет не столько о конкретном произведении Декарта, сколько о его понимании человека в телесных функциях последнего. Впрочем, у Декарта имеется произведение «Описание человеческого тела» (см. его русский перевод в «Избранных произведениях». М., 1950, с. 545—592).—*375*.

ПИСЬМО К КОСТУ О «НЕОБХОДИМОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ»

Перевод выполнен по изданию Герхардта (III 400—404). Данное письмо, написанное по-французски, содержит точное указание на место и время его написания. Пьер Кост (1668—1747) — француз, многие годы проживший в Англии (с 1697 г.) и состоявший в переписке с Лейбницем (см. Герхардт III 382—436). Значительная роль, сыгранная им в научно-философской жизни Лейбница, в особенности связана с тем, что Кост перевел с английского языка на французский ряд произведений английских философов и ученых, в том числе «Опыт о человеческом разумении» Локка (см. 2-й том настоящего издания) и «Оптику» Ньютона.

Перевод данного письма (частично воспроизводящий текст из издания Эрдмана) принадлежит С. Грузенбергу и опубликован им в качестве приложения к книге Куно Фишера «О свободе человека» (СПб., 1899). Для настоящего издания перевод был сверен с оригиналом И. С. Вдовиной и подвергся значительной правке. Приведенный заголовок отсутствует в оригинале. Он принадлежит Грузенбергу и выражает главную идею данного письма (впрочем, органически связанную здесь с идеей свободы).

[1] *Из данных* (лат.).—*381*.

МАТЕРИЯ, ВЗЯТАЯ В СЕБЕ...

Эта небольшая, но весьма зрелая и ясная работа, написанная на латинском языке, не озаглавлена и не датирована автором. Она названа здесь по ее первым словам — «Materia in se sumpta...» Перевод выполнен по изданию Герхардта (VII 328—332). По сообщению издателя (там же, с. 257), это произведение впервые было опубликовано в издании Кортгольта, который на основании одного письма Лейбница, сходного по содержанию с данной статьей, датировал ее 1710 г. Учитывая зрелость работы, можно согласиться с такой датировкой. На русском языке публикуется впервые. Большинство нижеследующих примечаний переводчика Я. М. Боровского.

[1] См. статью «О первой материи», а также прим. 5 к с. 250 и прим. 1 к с. 88.—*383*.

[2] В оригинале опечатка: earumque, читаем: eorumque.—*383*.

[3] Лейбниц влагает здесь в аристотелевскую ἐντελέχεια собственный смысл — «целеосуществленность», что имеет несколько иное (по сравнению с Аристотелем) значение, уясняющееся из контекста.—*384*.

[4] Т. е., очевидно, индеец.— *386*.

[5] *По случайности* (лат.).—*387*.

[6] Т. е. голландец.—*387*.

КРИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ОТЦА МАЛЬБРАНША. РАЗГОВОР ФИЛАРЕТА И АРИСТА, ПРОДОЛЖЕНИЕ ПЕРВОГО РАЗГОВОРА АРИСТА И ТЕОДОРА (ENTRETIEN DE PHILARETE ET D'ARISTE, SUITE DU PREMIER ENTRETIEN D'ARISTE ET DE THEODORE)

Подобно «Новым опытам...» статья облечена в форму диалога, написана Лейбницем в 1711 г. Обстоятельства ее появления следующие. В 1688 г. Мальбранш опубликовал произведение, озаглавленное «Беседы о метафизике и о религии», где автор вывел себя под именем Теодора, который разъясняет свои идеи Аристу. Критику философских положений Мальбранша, сформулированных в названном произведении, Лейбниц облек в форму небольшого диалога, происходящего в отсутствие Теодора, воззрения которого выражает здесь Арист. Точку зрения Лейбница выражает Филарет. Лейбниц много работал над этим диалогом, но при его

жизни он так и не был опубликован (см. упоминание о диалоге в письме к Ремону от 29 июля 1715 г. в наст. томе). Впервые это произошло в 1720 г. в Амстердаме (второе издание там же в 1740 г., третье — в Лозанне в 1759 г.), во II томе издания, называвшегося «Recueil de diverses pieces sur la Philosophie, la Religion Naturelle les Mathematiques etc., par Mrs. Leibniz, Clarke, Neuton et autres Auteurs celebres» («Сборник различных произведений о философии, естественной религии, математике и т. д.»). Издатель этого сборника де Мезо в соответствии с содержанием данного произведения Лейбница озаглавил его «Критика основоположений преподобного отца Мальбранша», которое и составляет первую часть настоящего заголовка. Оригинал перепечатан Герхардтом (VI 579—594). См. также его немецкий перевод у Кассирера (I 335—354). Настоящий перевод принадлежит Ю. П. Бартеневу (изд. В. П. Преображенского). С оригиналом сверен И. С. Вдовиной.

[1] Об *антитипии* см. прим. 1 к с. 88.— *389*.

[2] *Слишком известный новатор* — конечно, Спиноза.— *391*.

[3] Эпизод, рассказанный Диогеном Лаэртским о Диогене Кинике в сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» VI 40 (см. русск. изд. М., 1979, с. 246).— *393*.

[4] *Архей и симпатии* — см. выше, прим. 2 к с. 361 и прим. 2 к с. 371.— *397*.

[5] Арист имеет в виду самого Лейбница, что ниже и подтверждается Филаретом.— *397*.

НАЧАЛА ПРИРОДЫ И БЛАГОДАТИ, ОСНОВАННЫЕ НА РАЗУМЕ (PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRACE, FONDÈES EN RAISON)

Перевод выполнен по изданию Герхардта (VI 598—606). Произведение написано почти одновременно с «Монадологией», в их содержании имеются совпадающие места, однако второе все же более отработано и пространно, и поэтому в своем окончательном варианте «Монадология» вышла из-под пера ее автора несколько позже. Но оба произведения, как убеждены исследователи творчества Лейбница (см. Герхардт VI 483—485), возникли в 1714 г. во время его длительного пребывания (с конца 1712 до сентября 1714 г.) в Вене. Будучи резюмирующими и одновременно довольно популярными изложениями лейбницевской метафизики, они, по всей вероятности, написаны для известного австрийского полководца принца Евгения Савойского, с которым автор познакомился в марте 1713 г. Первый трактат дошел в трех вариантах, из которых первый представляет черновой набросок без заголовка, второй — озаглавленную, исправленную и расширенную рукопись, и, наконец, третья рукопись являет собой просмотренную и улучшенную копию второй. Заглавие второй рукописи — «Начала природы и благодати, основанные на разуме» — было дано автором. По этой рукописи трактат и был напечатан уже после смерти Лейбница, в 1718 г. в журнале «Europe Sçavante» («Ученая Европа»). Настоящий перевод, выполненный Н. А. Иванцовым (изд. В. П. Преображенского), сверен с оригиналом И. С. Вдовиной.

[1] Эта пантеистическая формула, встречающаяся в средневековой литературе, воспроизведена и Николаем Кузанским в его главном произведении — «Об ученом незнании» II, XII 162.— *410*.

[2] Т. е. «мерой, числом и весом» (Прем. 11, 21).— *411*.

МОНАДОЛОГИЯ (MONADOLOGIE)

Перевод выполнен по изданию Герхардта (VI 607—623). Произведение дошло до нас в трех списках. Первый из них представляет собой первоначальный набросок, сделанный рукой Лейбница и уже разделенный на параграфы. Второй — сделанный другой рукой — его копия, которую автор исправил и сделал соответствующие ссылки на «Теодицею» (мы восстанавливаем их в примечаниях. Следует иметь в виду, что ссылки Лейбница на отдельные страницы ориентированы на ее первое издание 1710 г.). Третья рукопись представляет собой тоже пересмотренную автором копию второй. Ни одна из копий не имеет заголовка. При жизни Лейбница этот трактат издан не был. Его латинский перевод, сделанный Ганшем и озаглавленный «Principia philosophiae seu theses in gratiam principies Eugenii conscriptae» («Начала философии, или Тезисы, написанные в честь принца Евгения»), был опубликован в «Acta eruditorum» в 1721 г. Французский оригинал был впервые опубликован Иоганном Эрдманом в названном выше издании. Именно Эрдман назвал этот трактат «Монадологией», под этим названием он, будучи сжатым изложением всей системы метафизики Лейбница, широко известен. Имеются различные издания «Монадологии» на языке оригинала (французском) и в переводе на различные языки. Одно из лучших (учтенных в данном издании), в котором текст Эрдмана сверен с оригиналом, осуществлено Эмилем Бутру и Анри Пуанкаре — «La Monadologie, publiée d'aprés les manuscrits et accompagnée d'eclaircissement par Emile Boutroux, suivie d'une note sur les principes de la mechanique dans Descartes et dans Leibniz par Henry Poincaré», 13-me ed. Paris, 1930. Учтен также немецкий перевод у Кассирера (II 435—456). Для настоящего издания перевод (изд. В. П. Преображенского) сверен с оригиналом И. С. Вдовиной.

[1] См. «Ответ на размышления, содержащиеся во втором издании «Критического словаря» г-на Бейля...».— *415*.

[2] Заключительная фраза (от «...это первоначальное несовершенство...» добавлено рукой Лейбница в первой копии и отсутствует во второй (см. назв. изд. Бутру, с. 163)).— *420*.

[3] *Ермолай Варвар*, итальянский эрудит эпохи Возрождения, стремился истолковать Аристотеля в антисхоластическом духе и выяснить его подлинное учение. Согласно легенде, он просил дьявола разъяснить ему истинный смысл аристотелевского слова «энтелехия». Созданное им словосочетание perfectihabea (в самом тексте его следует понимать во множественном числе), образованное из лат. слов perfectum (совершенный) и habeo (иметь), представляет лишь одну из возможных ка́лек аристотелевского ἐντελῷς ἔχειν и ничего не разъясняет (см. изд. Бутру, с. 168—169).— *421*.

ПЕРЕПИСКА С КЛАРКОМ

Самюэль Кларк — англ. религиозный пастор, духовник английского двора. Став активным последователем Ньютона, он стремился к последовательному истолкованию открытых им законов в духе теизма. В 1706 г. он перевел на латинский язык «Оптику» и пропагандировал принципы его механики. Переписка между Лейбницем и Кларком содержит по пять писем с каждой стороны. Она велась в последний год жизни Лейбница, с ноября 1715 по август 1716 г. Конец ей положила смерть философа (не успевшего ответить на последнее, пятое письмо Кларка). В основу 1-го тома настоящего собрания сочинений легло издание «Полемика

Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716)». Перевод, вступительная статья и примечания В. И. Свидерского и Г. Крёбера. Л., 1960. Данное издание вновь сверено с оригиналом, в него внесены небольшие поправки. Некоторые сокращения, изменения и дополнения внесены и в примечания названных издателей.

Переписка велась при посредничестве принцессы Уэльской Каролины, и публикуемые письма обычно являлись приложениями к письмам, адресованным авторами к принцессе. Лейбниц состоял в переписке с принцессой с 1704 г. В полемике Кларк пытался в дополнение к стремлению Ньютона развенчать Лейбница как математика и ученого подорвать его авторитет и как философа. Отсюда весьма резкий тон переписки.

Лейбниц писал свои письма на французском языке, а Кларк — на английском. В рукописях Лейбница, хранящихся в Королевской библиотеке в Ганновере, сохранились английские оригиналы лишь первых четырех писем Кларка, пятое письмо отсутствует. Однако существуют французские переводы писем Кларка, сделанные Ла Рошем и апробированные самим С. Кларком. В частности, в издании Клоппа все письма даны на французском языке (см. Клопп II 54—233).

Перевод писем Г. Лейбница и С. Кларка произведен в настоящем издании с французского оригинала писем Лейбница и английского оригинала писем Кларка, содержащихся у Герхардта (VII 352—440). Перевод заново сверен с данным изданием, как и с изданием Кассирера (I 120—241).

При подготовке писем к печати учтено также последнее английское издание переписки Лейбница и Кларка — «The Leibniz — Clarke Correspondence», ed. with Introduction and Notes by H. G. Alexander. Manchester, 1956.

Кроме упомянутых можно указать также на следующие, более ранние издания переписки Лейбница и Кларка.

1. A Collection of Papers wich passed between the learned Mr. Leinniz and Dr. Clarke in the Years 1715 and 1716, relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion. London, 1717 (английский и французский тексты, причем письма Лейбница переведены с французского на английский С. Кларком, а ответы Кларка переведены на французский Ла Рошем).

2. Merkwürdige Schriften Welche... Zwischen dem Herrn Baron von Leibniz und dem Herrn D. Clarke über besondere Materien der natürlichen Religion in Franzöcher und Englischer Sprache gewechselt und... in Deutscher Sprache herausgeben worden von H. Kohler. Frankfurt und Leipzig (с предисловием Вольфа и ответом на пятое письмо Кларка Л. П. Тюттига).

3. В 1-м томе издания, указанного в общем прим. к диалогу «Критика основоположений преподобного отца Мальбранша...».

4. The Works of Samuel Clarke, D. D. vol. IV. London, 1738 (английский и французский тексты).

5. Viri illustris G. G. Leibnitii epistolarum una cum dotidem responsibus D. Sammuelis Clarkii... latinitate donavit et adiectis notis uberius illustravit Nicolaus Engelhard Groningen, 1740. Латинский перевод с ответом Тюттига и подробными комментариями переводчика.

Переписка опубликована также в названных в начале примечания изданиях Дютана (т. II) и Эрдмана (т. II). Кроме того, использована докторская диссертация Леруа, посвященная специальному анализу переписки Лейбница и Кларка.— *G. V. Leroy.* Die philosophischen Probleme in Brief Wechsel Zwischen Leibniz und Clarke. Mainz, 1893.

ПЕРВОЕ ПИСЬМО ЛЕЙБНИЦА

[1] Приведенная выдержка — часть письма Лейбница к принцессе Уэльской; по просьбе последней эта часть письма была переслана С. Кларку и послужила началом полемики.— *430.*

[2] По мнению Клоппа (см. 11, 54), Лейбниц здесь имеет в виду положения «Оптики» Ньютона, где сказано, что, «хотя кометы движутся по очень эксцентрическим орбитам во всевозможных положениях, слепая судьба никогда не могла бы заставить планеты двигаться по одному и тому же направлению по концентрическим орбитам, за исключением некоторых незначительных неправильностей, которые могут происходить от взаимных действий комет и планет друг на друга, способных нарастать за время преобразования системы. Столь чудесная однородность планетной системы должна предполагать действие выбора» (*И. Ньютон.* Оптика. Пер. С. И. Вавилова. М., 1954, с. 305).— *430.*

[3] Ньютон в своей «Оптике», в последнем, 31-м, вопросе прямо указывает, что, «если только материя не совершенно лишена вязкости и трения частей и способности передачи движения (чего нельзя предполагать), движение должно постоянно убывать. Мы видим поэтому, что разнообразие движений, которое мы находим в мире, постоянно уменьшается и существует необходимость сохранения и пополнения его посредством активных начал». В качестве подобных естественных начал Ньютон указывает на тяготение и брожение (*И. Ньютон.* Оптика, с. 302—303). Следовательно, по Ньютону, движение не сохраняется, а убывает количественно и качественно, и поэтому вселенная нуждается в новых толчках извне для поддержания движения своих частей.— *430.*

ПЕРВОЕ ПИСЬМО КЛАРКА (БЕЗ ДАТЫ)

[1] Здесь и в дальнейшем имеются в виду «Математические начала натуральной философии», главное произведение Ньютона.— *431.*

[2] Кларк излагает здесь известные положения «Оптики» И. Ньютона. См. «Оптика», с. 280—281.— *432.*

ВТОРОЕ ПИСЬМО ЛЕЙБНИЦА

[1] Данное письмо является приложением к письму Лейбница принцессе Уэльской. Как письма, так и приложения не помечены определенной датой.— *433.*

[2] См. прим. 1 к с. 431.— *434.*

[3] См. прим. 2 к с. 432.— *434.*

[4] Возможно, что Лейбниц имеет здесь в виду книгу Жюрье «Le Tableau de Spcianisme». Haag, 1690. См. прим. 5 к с. 100.— *436.*

ВТОРОЕ ПИСЬМО КЛАРКА

[1] Это письмо было приложено к письму принцессы Уэльской Лейбницу от 30 декабря 1715 г. (10 января 1716 г.).— *437.*

[2] См. *И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии в собрании трудов академика А. Н. Крылова, т. VII. М.— Л., 1936, с. 659 и след.— *437.*

[3] См. Комментарий к утверждению Кларка в отношении неделимости пространства у Кассирера (I 130).

Решение проблемы единства прерывности и непрерывности пространства и времени было непосильной задачей в рамках лежащих в основе механики Ньютона метафизических представлений об этих категориях. В понятия относительного времени и относительного пространства Ньютон вводит и момент прерывности в смысле прерывных, конечных мер продолжительности (час, день, месяц, год) и протяжения пространства (см. *И. Ньютон.* Математич. начала натур. филос., 30). Однако эти моменты прерывности имели весьма внешний характер. Более глубоко указанная проблема была поставлена в рассматриваемой переписке Лейбницем. Но и его решение явилось односторонним и неполным.— *438.*

[4] См. § 17 третьего письма и § 107—109 пятого письма Кларка.— *440.*

[5] См. *И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии, с. 660.— *440.*

ТРЕТЬЕ ПИСЬМО ЛЕЙБНИЦА

[1] Данное письмо является, так же как и первое, соответствующим приложением к письму Лейбница к принцессе Уэльской от 25 февраля 1716 г. Как отмечает Клопп (см. II, XXIX—XXX), несмотря на указание, сделанное принцессой Уэльской в одном из предшествующих писем, о том, что Кларк советовался с Ньютоном по вопросам, затронутым в полемике, тон Лейбница в отношении к своему оппоненту не стал мягче.

С точки зрения содержания полемики третье письмо Лейбница важно в том смысле, что оно значительно отходит от абстрактно-схоластического спора вокруг теологических вопросов, характерного для первых двух писем с каждой стороны, и начинает конкретное рассмотрение сущности пространства и времени как некоторых порядков, принципов, законов сосуществования и изменения явлений.— *441.*

[2] См. «Теодицея», ч. 1, § 46—47.— *443.*

[3] В одном из писем в 1712 г. Лейбниц писал: «Если мыслить монады сплоченными в одну точку или рассеянными в пространстве, то все это чистые фикции, вытекающие из желания чувственно увидеть то, что постигаемо только в понятии» (Герхардт II, 451).— *444.*

[4] Ср. «Теодицея», ч. III, § 385.— *444.*

Это все, что я утверждал (англ.).

ТРЕТЬЕ ПИСЬМО КЛАРКА

[1] Это письмо было приложено к письму принцессы Уэльской Лейбницу от 4/15 мая 1716 г.— *445.*

[2] Э. Кассирер считает этот аргумент Кларка несостоятельным ввиду его несоответствия истинным представлениям Лейбница о взаимодействии элементов в пространстве: «Каждым определенным пространственным расположением элементов задаются, по Лейбницу, в то же время известные динамические связи между ними; так, например, в зависимости от расстояния обоих элементов воздействие одного вызовет более или менее сильное ответное воздействие в другом. Если рассмотреть конкретные системы a, b, c и c, b, a, то их различный порядок означает в то же время различие в их относительном положении, а следовательно, в их динамическом отношении к совокупности остальных элементов, но это различие отношения не является чем-то чисто внешним, а, по Лейбницу, должно покоиться на внутреннем основании и должно быть выводимо из него» (Кассирер I 140).— *446.*

[3] Несостоятельность этой аргументации Кларка очевидна, так как он подменяет рассматриваемое Лейбницем отношение Земли, Солнца и Луны к абсолютному пространству их отношением к другим телам. Лейбниц отвергает существование абсолютного места, а отнюдь не конкретного места, реальность которого очевидна и для указанной системы трех небесных тел.— *446.*

[4] Кларк метафизически отрицает возможность единства делимости и неделимости пространства, т. е. его прерывности и непрерывности. О прерывности и непрерывности пространства см. прим. 3 к с. 438.— *446.*

[5] Эта аргументация Кларка бьет мимо цели, ибо для него пространство и время выступают внешними вместилищами по отношению к миру, тогда как для Лейбница они суть внутренние формы существования вещей. Интересно отметить, что Лейбниц в своих рассуждениях о пространстве и времени как определенных закономерностях существования явлений избегает обычной ошибки применения этих представлений к миру в целом как к чему-то завершенному. Ньютонианцы, и в том числе С. Кларк, видимо, даже не подозревали неправомерности применения понятий пространства и времени к миру как завершенному целому.— *447.*

[6] Scapulae Lexicon Greco-Latinum, 1638.— *448.*

ЧЕТВЕРТОЕ ПИСЬМО ЛЕЙБНИЦА

[1] Опровержение мнения противника проводится Лейбницем в данном письме в основном в плане логической и теологической аргументации. Однако § 41 является важным исключением и рассматривает вопрос о пространстве по существу.— *449.*

[2] В письме к де Вольдеру (1704) Лейбниц писал: «Понятие протяженности относительно, ибо протяженность всегда должна быть протяженностью чего-то, так же как мы и длительность и число относим к чему-то такому, что длится и считается» (Герхардт II 269).— *451.*

[3] См. «The Leibniz — Clarke Correspondence», ed. by Alexander, p. 38.— *451.*

[4] См. прим. 2 к с. 446.— *452.*

[5] См. *Р. Декарт.* Страсти души, § 31. Избранные произведения. М., 1950.— *453.*

[6] Ср. следующие высказывания Лейбница в его письме де Вольдеру от 27. XII. 1701, поясняющие его главную мысль о пространстве как порядке расположения тел: «Мы находим вместе с протяженностью всегда множество вещей и их постоянное сосуществование и не можем обнаружить в нем никакого другого определения, как именно то, что мы мыслим подобные вещи. Связь, которую эти предметы имеют между собой, однако, не является необходимой: можно несколько из них удалить и поставить на их место другие без того, чтобы это имело значение (для самого отношения). Если протяженность отличать от протяженных содержаний, то она представляет собой что-то абстрактное вроде длительности или числа, мыслимых в оторванности от вещей... Так, например, в числе 3 три мыслимых частицы связываются вечной связью, хотя взаимосвязь между тремя данными вещами необязательно должна быть необходимой. Ибо если считать данные вещи несуществующими, то все же останутся другие, способные их заменить, и числам никогда не будет не хватать предметов, по отношению к которым они могут себе найти применение, и т. д.» (Герхардт II 234).— *455.*

[7] Данный постскриптум относится к письму Лейбница принцессе Каролине от 12 мая 1716 г. Следуя традиции (Де Мезо, Кассирер, Александер и другие рассматривают данное добавление как заметку к письму против Кларка), мы помещаем его в качестве приложения к четвертому письму Лейбница.— *456.*
[8] По поводу отношения Лейбница к атомистике см. также его переписку с Гюйгенсом (Кассирер II 35—47).— *456.*

ЧЕТВЕРТОЕ ПИСЬМО КЛАРКА

[1] Это письмо Кларка является приложением к письму принцессы Уэльской Лейбницу от 15/26 июня 1716 г.— *457.*
[2] Кларк опирается здесь на теорию сопротивления Ньютона, развитую последним в его «Оптике». По Ньютону, сопротивление жидкой среды определяется трением частиц среды и инертностью материи; размельчение частиц среды приводит к уменьшению трения, но не означает инертности материи.— *459.*
[3] Ср. § 3 третьего письма Кларка.— *459.*
[4] См. *И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии, Определение VIII и «Поучение» к нему.— *460.*
[5] См. формулировку самого И. Ньютона в «Математических началах натуральной философии» (с. 34). Важнейшим экспериментальным методом различения абсолютного и относительного движений Ньютон считает наличие центробежных сил при реальном вращательном движении и отсутствие таковых при относительном вращательном движении. Для Лейбница нет абсолютных критериев в различении истинного и относительного движения. С чисто форономической (кинематической) точки зрения они равноценны, однако динамически их целесообразно различать без специального отнесения к абсолютному пространству. Пояснение различия между абсолютным и относительным движениями имеется в его письме к Гюйгенсу от 12/22 июня 1694 г: «Что касается различия между абсолютным и относительным движениями, то я считаю, что если движение, или, вернее, движущая сила тел, представляет собой нечто реальное, что, по моему мнению, можно признать, то она необходимо должна принадлежать какому-то субъекту. Когда a и b приближаются друг к другу, то, конечно, все феномены будут одними и теми же, безразлично приписывают тому или другому из обоих тел движение или покой. И даже при 1000 тел я признаю, что феномены ни нам, ни даже ангелам не дают безошибочной точки опоры для определения субъекта и степени движения и что также каждое по отдельности можно было бы рассматривать покоящимся». Далее Лейбниц добавляет, что «всякому телу действительно присуща определенная степень движения или, если хотите, присуща сила, несмотря на равноценность предположений насчет ее распределения». В конце письма Лейбниц утверждает, что «ничто не нарушает всеобщий закон эквивалентности» (см. Кассирер I 243—244).— *460.*
[6] См. § 4 третьего и § 13 настоящего письма Кларка.— *461.*
[7] См. § 10 третьего, § 3 второго и § 3 первого письма Кларка.— *462.*
[8] См. § 12 второго письма Кларка.— *462.*
[9] См. там же.— *462.*
[10] См. § 12 второго, § 29 и 32 настоящего письма Кларка.— *463.*
[11] В § 31.— *463.*
[12] См. прим. 3 к с. 430.— *463.*
[13] В § 2 и 4 третьего письма.— *464.*

[14] В § 13 и 14.— *464.*
[15] Интересное изложение возможной контраргументации Лейбница дает в своих комментариях к этому месту Кассирер (I 163—164). Следует, однако, в целях большей строгости заметить, что, во-первых, в действительности, как показала частная и общая теория относительности, существуют различные времена с разным ритмом течения в зависимости от инерциальных систем и потенциалов тяготения. И во-вторых, из философских соображений следует, что понятие общего времени (также и пространства) для мира в целом не имеет смысла.— *464.*
[16] Это добавление Кларка к четвертому письму отсутствует в издании Герхардта, но имеется в изданиях Клоппа, Кассирера и других.— *465.*

ПЯТОЕ ПИСЬМО ЛЕЙБНИЦА

[1] Это последнее, наиболее пространное и содержательное письмо Лейбница являлось приложением к письму, которое он послал принцессе Уэльской из Ганновера 18 августа 1716 г.— *466.*
[2] См. «Теодицея», ч. III, § 301, а также «Оправдание Бога» § 21 и др.— *466.*
[3] О понимании Лейбницем свободы см. мифический рассказ в «Теодицее», § 413—417.— *467.*
[4] Ср. также два отрывка «О свободе», помещенные в данном томе.— *467.*
[5] См. «Теодицея», ч. III, § 310.— *468.*
[6] См. «Теодицея», Предисловие, а также «Оправдание Бога», § 104—108 и др.— *468.*
[7] См. также «Монадология», § 64, трактаты «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» и «Размышления о жизненных началах и пластических натурах», помещенные в настоящем томе.— *471.*
[8] Лейбниц имеет, вероятно, в виду одну из арлекинад, весьма распространенных во Франции во второй половине XVII в.— *472.*
[9] *Принцип индивидуации* (principium individuationum) играл весьма важную роль в истории средневековой западноевропейской схоластики. Фома Аквинат и его последователи («томисты») считали, что принцип индивидуации заключен в материи, в то время как Дунс Скот и его последователи («скотисты») усматривали такое начало в форме.— *472.*
[10] См. прим. 6 к с. 455.— *473.*
[11] Решительное отрицание Лейбницем пустого пространства и ограниченности материального универсума тесно связано с его представлением о пространстве как некотором порядке возможного расположения тел. Признание пространства порядком сосуществования явлений исходит из органической связи между пространством и материальными явлениями. Представление же ньютонианцев о пространстве как чистой протяженности, пустом вместилище опускает, игнорирует эту органическую связь.— *473.*
[12] Учение Декарта о «безграничной» протяженности материи см: «Начала философии», разд. I, § 26, 27.— *474.*
[13] Вопрос о физическом смысле опытов Отто Герике с воздушным насосом специально рассматривается Лейбницем в его переписке с О. Герике в 1671 и 1672 гг. (см. Герхардт I 93—112).— *474.*
[14] В противовес ньютоновскому представлению о тяготении и причинах движения небесных тел Лейбниц пытался выдвинуть в качестве такой причины кругообразное движение светового эфира (см. его «Tentamen de motuum coelestium causis» (Герхардт Мат. VI 144)).— *476.*

[15] См. интересный комментарий к этому месту у Кассирера (I 180).— *477*.

[16] Сокращенное выражение Горация («De Arte Poetica»): «Spectatum admissi risum teneatis amici?» — «Если бы вы видели такую вещь, друзья, могли бы вы удержаться от смеха?» — *477*.

[17] Ср. понимание Лейбницем соотношения между пространством и временем, с одной стороны, и протяженностью и длительностью — с другой, в диалоге «Критика основоположений преподобного отца Мальбранша». В анализе соотношения пространства и времени с протяженностью и длительностью обнаруживается основная слабость общей концепции Лейбница в отношении этих категорий. Лейбниц односторонне видит в пространстве и времени лишь выражение структурных соотношений между телами и явлениями в противовес Ньютону, усматривающему в данных формах лишь протяженность и длительность. Правильное же решение заключается в признании единства указанных характеристик пространства и времени на основе объективной противоречивости самих этих форм. Если Лейбниц абсолютизирует сторону изменчивости в отношениях явлений, то Ньютон — сторону постоянства в этих отношениях, тогда как истина заключается в признании противоречивого единства обеих сторон.— *478*.

[18] Здесь Лейбниц формулирует важное понятие пространственного расстояния на основе представлений о пространстве как порядке сосуществования тел.— *478*.

[19] Ср. прим. 5 к с. 460.— *478*.

[20] См. прим. 15 к с. 477.— *479*.

[21] Предшествующие и последующие рассуждения Лейбница раскрывают смысл важного для его пространственных представлений понятия места.— *479*.

[22] Здесь Лейбниц, исходя из своей концепции пространства, приходит к важному представлению об относительности траектории движения тела.— *481*.

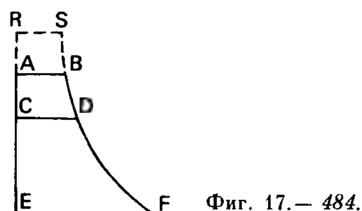
[23] Ср. по этому вопросу его «Опыт рассмотрения динамики».— *481*.

[24] См. прим. 1 к с. 431.— *483*.

[25] См. прим. 5 к с. 460.— *483*.

[26] Лейбниц имеет в виду алгебраический прием типа $\frac{A}{B} = L^{\log A - \log B}$.— *483*.

[27]



Фиг. 17.— *484*.

[28] Здесь Лейбниц, отвергая существование *пустого времени*, отправляется более от теологических аргументов, чем от специфики времени как порядка в следовании сменяющихся состояний. По этому же вопросу см. прим. 31 к наст. письму.— *484*.

[29] Выражение Горация («De Arte Poetica»): «Если бы художник хотел присоединить шею лошади к голове человека...» — *484*.

[30] См. статью Лейбница «Размышления о жизненных началах и пластических натурах».— *485*.

[31] Более подробно о проблематичности *начала мира во времени* Лейбниц высказывается в письме к Бурге от 5 августа 1715 г.: «Я не сознаю необходимости понятия первоначального момента времени. Между анализом необходимого и случайного имеется различие. Первое, относящееся к абстрактным сущностям и истинам... всегда кончается в примитивных понятиях аналогично тому, как числа всегда растворяются в единицах. Но в области случайного или существований анализ продолжается вплоть до бесконечного, никогда не доходя до первоначальных элементов... Я тем не менее не осмеливаюсь открыто отрицать, что существовал первоначальный момент. В этом отношении возможны два предположения: первое — что природа всегда одинаково совершенна, другое — что ее совершенство постоянно возрастает. Если имеет место первое, то вероятно, что нет начала мира. Если же его совершенство постоянно возрастало бы... то это также было бы совместимо еще с двумя разными взглядами и выразимо как ординатами гиперболы, так и ординатами треугольника. Согласно гипотезе, обозначенной гиперболой, не было бы первого начала и моментальные состояния универсума совершенствовались бы в течение всей вечности; по гипотезе, выраженной треугольником, напротив, существовало бы начало мира. Гипотезу равномерного совершенства во всех моментах времени следовало бы передать прямоугольником. Я еще не вижу средства, чтобы строго доказать, на какое из трех предположений согласно чистому разуму надо решиться» (Герхардт III 582).— *488*.

[32] Лейбниц имеет в виду положение схоластической гносеологии (Аквинат и другие), согласно которой наряду с чувственными образами (species) существуют интеллектуальные (или интенциональные) образы, объясняющие познавательную деятельность души в ее сугубой бестелесности.— *490*.

[33] См. «Ответ на размышления Бейля...».— *492*.

[34] Лейбниц имеет в виду книгу французского протестантского теолога Исаака Жакло (1647—1708) «Согласие веры с разумом» (Амстердам, 1705), направленную против «Исторического и критического словаря Бейля».— *493*.

[35] См. по этому поводу замечание Кассирера (I 204): «Эта мысль о превращении движения масс в молекулярное движение впервые в истории физики вводится Лейбницем в качестве короллария всеобщей теоремы о сохранении силы».— *494*.

[36] См. *И. Ньютон.* Оптика, с. 302—303.— *494*.

[37] См. также «Теодицея», ч. 1, § 30. и ч. 3, § 380.— *495*.

[38] См. статью Лейбница «Против варварства в физике...».— *498*.

[39] Выражение, заимствованное, видимо, из Цицерона («Orationes», 31) и означающее: «Питаться желудями, когда имеется зерно».— *498*.

[40] Главный труд Бойля под названием «Химик-скептик» появился в 1661 г. В нем автор провозглашает чисто механистическое объяснение химических явлений. Отношение к нему Лейбница выражено, в частности, в «Новых опытах о человеческом разумении» (кн. четвертая, гл. XII, § 13). См. 2-й том данного издания.— *498*.

[41] Роман писательницы де Скюдери (1607—1701) «*Клелия,* или Римская история» появился в 1656 г. и рассматривался как образец изысканного стиля. Лейбниц состоял с автором в дружеской переписке. Автором исторического романа «*Арамена*» (1669) является герцог Антон Ульрих фон Брауншвейг-Вольфенбюттель (1663—1714).— *498*.

ПЯТОЕ ПИСЬМО КЛАРКА

[1] Пятое, последнее письмо Кларка датировано принцессой Каролиной 18/29 октября 1716 г.— *502.*

[2] Эта и последующие ссылки на соответствующие параграфы даны в издании Герхардта, они полностью отсутствуют в издании Клоппа и неполно даны в издании Кассирера.— *502.*

[3] Здесь Кларк вновь подытоживает аргументы в пользу признания абсолютного пространства и абсолютного движения.— *507.*

[4] *Считаю, что приводит к противоречию воззрение о конечности мира* (лат.). См. письмо Декарта Генриху Мору от 15 апреля 1649 г. (*R. Descartes.* Correspondence, Ed. Adam — Tannery, t. V, p. 345).— *507.*

[5] *Сверхмировой разум (отличный от нас и весьма удаленный от наших дел)* (лат.). Слова, заключенные в скобки, добавлены Кларком, чтобы подчеркнуть слабости деистической позиции Лейбница с точки зрения веры в личного и «живого» бога.— *508.*

[6] Это примечание отсутствует в издании Герхардта, но приводится в издании Клоппа.— *509.*

[7] См. прим. 5 к с. 460.— *511.*

[8] Следует иметь в виду различное понимание величины Лейбницем и Кларком. Для первого это понятие не только вещественного количества, но и прежде всего отношения, для второго же это только вещественное количество.— *512.*

[9] Все эти рассуждения Кларка исходят из представления о том, что пространство является протяженностью, а время длительностью. Но это как раз и оспаривается Лейбницем.— *513.*

[10] Данное примечание отсутствует в издании Герхардта, но приводится в издании Клоппа.— *516.*

[11] См. *И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии, с. 660.— *520.*

[12] Это и следующее примечания отсутствуют в издании Герхардта, но приводятся в издании Клоппа.— *521.*

[13] В издании Клоппа приводятся ссылки на следующие высказывания Ньютона:

«Я не разбираю здесь, каким образом эти притяжения могут осуществляться. То, что я называю притяжением, может происходить посредством импульса или какими-либо другими способами, мне неизвестными. Я применяю здесь это слово для того, чтобы только вообще обозначить некоторую силу, благодаря которой тела стремятся друг к другу, какова бы ни была причина. Ибо мы должны изучить по явлениям природы, какие тела притягиваются и каковы законы и свойства притяжения, прежде чем исследовать причину, благодаря которой притяжение происходит» (*И. Ньютон.* Оптика, вопр. 31. с. 285; у Кларка ошибочно указывается вопр. 23.— *В. С.* и *Г. К.*).

«Я не рассматриваю эти начала (вызывающие тяготение, брожение и сцепление тел.— *В. С.* и *Г. К.*) как таинственные качества, предположительно вытекающие из особых форм вещей, но как общие законы природы, посредством которых образовались сами вещи; истина их ясна нам из явлений, хотя причины до сих пор не открыты... Сказать, что каждый род вещей наделен особым скрытым качеством, при помощи которого он действует и производит явные эффекты,— значит ничего не сказать. Но вывести два или три общих начала движения из явлений и после этого изложить, каким образом свойства и действия всех телесных вещей вытекают из этих явных начал, было бы очень важным шагом в философии, хотя бы причины этих начал не были еще открыты» (там же, с. 304).

«До сих пор я изъяснил небесные явления и приливы наших морей на основании силы тяготения. но я не указывал причины самого тяготения. Эта сила происходит от некоторой причины, которая проникает до центра Солнца и планет без уменьшения своей способности и которая действует не пропорционально величине поверхности частиц, на которые она действует (как это обыкновенно имеет место для механических причин), но пропорционально количеству твердого вещества, причем ее действие распространяется повсюду на огромные расстояния, убывая пропорционально квадратам расстояний... Причину этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю» («Математические начала натуральной философии», с. 661 — 662).

[14] См. по затронутым здесь вопросам «Разъяснение трудностей Бейля...».— *525.*

ПЕРЕПИСКА С НИКОЛАЕМ РЕМОНОМ

Ремон — приближенный герцога Филиппа Орлеанского (возглавлял один из его советов); был страстным платоником. Он с энтузиазмом встретил лейбницевскую «Теодицею», в которой увидел новое выражение платоновской философии. Через посредство Пьера Коста в 1713 г. Ремон завязал переписку с Лейбницем, находившимся в то время в Вене. Переписка велась на французском языке. Герхардт (III 603—678) опубликовал 12 писем Ремона к Лейбницу и 14 писем Лейбница к Ремону (не считая приложений к некоторым письмам). Ниже публикуются (впервые на русском языке) только ответные письма Лейбница. При сверке использованы также их немецкие (выборочные) переводы в издании Кассирера (II 457—477).

Письма Лейбница к Ремону знаменательны уже тем, что автор писал их в последние 2—3 года своей жизни. Первое было написано 10 января 1714 г., следовательно, еще до начала переписки Лейбница с Кларком, а последнее — 19 октября 1716 г., т. е. уже после последнего (пятого) письма Лейбница к Кларку. Отчасти поэтому мы помещаем переписку с Ремоном после переписки с Кларком, в самом конце данного тома. Мы руководствовались при этом не только хронологией, но и тем обстоятельством, что во время переписки с Ремоном Лейбниц писал и публикуемые в настоящем томе итоговые произведения своей метафизики — «Начала природы и благодати...» и «Монадологию» (текст их частично он сообщал Ремону). В тексте писем читатель найдет ряд весьма интересных углублений этой метафизики. Он встретится здесь также с элементами философской автобиографии Лейбница, с автохарактеристикой его отношения к платонизму, с положениями его историко-философской доктрины и другими весьма примечательными теоретическими моментами лейбницеанства.

[1] *Светлым храмам, воздвигнутым ученостью мудрецов* (лат.).— *529.*

[2] Лейбниц затрагивает здесь свою «Всеобщую характеристику», ставшую первым выражением идей математической логики в новое время.— *530.*

[3] *Достаточных данных* (лат.).— *530.*

[4] В своей юношеской «Всеобщей характеристике», упомянутой в примечаниях к данной переписке, Лейбниц выражает высокую оценку философских идей самого Платона и отрицательное отношение к их сугубо мистической интерпретации у Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Марсилио Фичино и других платоников нового времени.— *531.*

[5] Более подробно эти вопросы Лейбниц рассматривает в «Кратком

доказательстве примечательной ошибки Декарта», в «Опыте рассмотрения динамики» и в § 80 «Монадологии».— *532.*

[6] К письму приложено латинское стихотворение Лейбница, адресованное Николаю Ремону и «новому Вергилию» — аббату Фрагье.— *532.*

[7] *О природе вещей* (лат.), т. е. так же, как называлась поэма Лукреция.— *533.*

[8] Пространство представляет собой при ближайшем рассмотрении не что иное, как порядок сосуществования, как время есть порядок существования, но не одновременно (лат.).— *534.*

[9] Лейбниц говорит здесь о своем произведении «Новые опыты о человеческом разумении», полемически заостренном против главного труда Локка, см. 2-й том данного издания.— *534.*

[10] Т. е. в «Nouvelles de la Republigue des lettres» и «Histoire des ouvrages des sçavants». См. вступ. очерк к примечаниям данного тома.— *535.*

[11] *Аббат Конти* — псевдоним венецианского патриция Антонио Шинеллы (1677–1748). В Париже был в близких отношениях с Николаем Ремоном. Интересовался математикой. Бывал в Лондоне, вступил в непосредственные отношения с Ньютоном. Через Ремона, как и непосредственно, сообщал Лейбницу о математических идеях Ньютона. Был одним из посредников в их споре о приоритете в открытии дифференциального исчисления. Герхардт (III 653—656) приводит три выдержки из писем Конти к Ремону, написанных в июне — августе 1715 г., в которых автор сообщает и о более широких физических и философских воззрениях Ньютона, сравнивает их с воззрениями Лейбница.— *536.*

[12] *О комбинаторном искусстве* (лат.) — см. вступительную статью.— *537.*

[13] *Толкование мудрости* (лат.).— *537.*

[14] По всей вероятности, имеются в виду «Возражения», которые Гассенди (наряду с Гоббсом, Арно и другими) представил на «Метафизические размышления» Декарта и «Ответы» последнего на эти «Возражения» (напечатаны вместе с «Метафизическими размышлениями»).— *538.*

[15] *Ремон де Монмор* — брат Николая Ремона, математик, автор «Опыта анализа азартных игр», который был послан им Лейбницу. В дальнейшем фигурирует неоднократно.— *538.*

[16] Данное приложение написано Лейбницем, чтобы дать своему корреспонденту более глубокое представление о своем учении. Рукопись неоднократно перерабатывалась, но так и осталась неотправленной.— *539.*

[17] См. заключение «Ответа на возражения Бейля...».— *540.*

[18] См. общее прим. к «Началам природы и благодати» и к «Монадологии».— *542.*

[19] *Некая вечная философия* (лат.).— *542.*

[20] *В этой навозной куче схоластического невежества зарыто золото* (лат.).— *542.*

[21] *Швейцарец Ришар* — математик XIV в. См. Кассирер II 473.— *542.*

[21a] «Записки» из Треву («Mémoires pour servir a l'histoir des sciences et des beaux arts» — периодическое издание фр. иезуитов. Свидетельствует о попытках церковников влиять на умы через науку. Наряду с богословским материалом печаталось много научных статей. Издавалось в княжестве Треву.— *544.*

[22] Этот ответ появился не в парижском «Journal des Sçavants», а в бейлевских «Nouvelles de la Republique des lettres». См. Герхардт III 49—51.— *545.*

[23] *Великий Аристотель, Платон и Еврипид провалились в преисподнюю* (лат.).— *546.*

[24] *Под сургучной печатью* (лат.).— *546.*

[25] *Я взял на себя роль точильного камня* (лат.).— *547.*

[26] Речь идет, конечно, о «Теодицее».— *548.*

[27] *Городской почты* (англ.).— *548.*

[28] Справочное бюро.— *548.*

[29] Лейбниц имеет в виду свои занятия в качестве историографа Вельфского дома.— *548.*

[30] Это только набросок письма, найденный в бумагах Лейбница *(прим. Герхардта).— 549.*

[31] *Блуждающий артрит* (лат.).— *549.*

[32] См. прим. 8 к с. 146.— *550.*

[33] *О жребии* (лат.).— *552.*

[34] Из скудных мест выйдя, народ французский объединил, наконец, под единой властью оба отечества. Тебе, великий Людовик, он обязан столькими великими свершениями, в одном человеке обрел народ свою судьбу (лат.).— *553.*

[35] Речь идет о работе «Критика основоположений преподобного отца Мальбранша».— *553.*

[36] См. прим. 18 к этим же письмам.— *554.*

[37] Букв. «сгусток» (лат.).— *555.*

[38] Подробно эта тема развита в «Опыте рассмотрения динамики», а также в ст. «Против картезианцев, о законах природы и истинной оценке движущих сил» и в «Кратком доказательстве примечательной ошибки Декарта».— *556.*

[39] *Единое благодаря случайности* (лат.).— *556.*

[40] *Единое само по себе* (лат.).— *556.*

[41] «Начала рассуждения, излагаемые в виде двух новых логик, с замечаниями о логических системах, получивших наибольшее признание в наше время». Соч. отца Бюфье, члена братства Иисуса. Париж, у Пьера Витта, 1714. Изд. в 12—10 часть листа *(прим. Герхардта).— 560.*

[42] *Отрадно по широкому морю* (лат.).— *560.*

[43] Мы родились не только для самих себя: часть нашего существа принадлежит друзьям, другая часть — родине. Я же, как ты знаешь, добавляю к этому: все наше существо принадлежит Богу (лат.).— *560.*

[44] К этому времени герцог Орлеанский стал регентом при малолетнем Людовике XV.— *560.*

[45] *Салический закон,* или «Салическая правда»,— памятник обычного права франков, одна из ранних варварских правд, записанная в начале VI в.— *561.*

[46] *Из животного царства* (лат.).— *561.*

[47] К данному письму приложены письма Ремона де Монмора Лейбницу от 10 февраля 1714 г. и ответное письмо Лейбница от 17 января 1716 г. (см. Герхардт III 666—669).— *562.*

[48] *Ибо ты обыкновенно полагал, что мои безделки представляют собой нечто серьезное* (лат.).— *562.*

[49] *В подарок* (лат.).— *562.*

[50] Конец письма не сохранился *(прим. Герхардта).— 563.*

[51] Подлинник этого и следующего письма отсутствует *(прим. Герхардта).— 563.*

[52] Речь идет о сочинении Лейбница о происхождении французов, которое упомянуто в его письме от 29 июля 1715 г.— *563.*

[53] Основной исторический труд Лейбница «Annales Imperii Occidentis Brunsvicensis» издан лишь в 1843 г. На истории княжеского рода

Вельфов, к которому принадлежали герцоги Брауншвейгские (возглавлявшие Ганноверское герцогство, ставшее в 1692 г. курфюршеством), Лейбниц прослеживает развитие Германии в важнейшие эпохи ее истории.— *563.*

[54] Т. е. «идолы рода» — заблуждения (прежде всего телеологическое истолкование природы), присущие всему человеческому роду, наиболее неискоренимые согласно Фрэнсису Бэкону.— *564.*

[55] Ряд двусторонних мирных договоров, подписанных в 1713—1715 гг. в так называемой войне за испанское наследство между Францией и Испанией, с одной стороны, и Англией, Голландией, Ганновером, Пруссией и другими противниками первых — с другой.— *564.*

[56] За два года до этого курфюрст Ганновера Георг Людвиг стал английским королем. В июле 1716 г. здесь состоялась последняя встреча Лейбница с русским царем Петром I.— *566.*

[57] *О происхождении французов* (лат.) — см. выше.— *566.*

[58] Т. е. пятое и последнее письмо, предназначенное для Кларка и напечатанное выше. На последнее письмо Кларка, написанное в те же дни (18/29 октября), Лейбниц ответить уже не смог.— *567.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Лейбниц Г.-В.

Л 42 Сочинения в четырех томах: Т. I / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др.— М.: Мысль, 1982.—636 с.— (Филос. наследие. Т. 85).

В пер.: 2 р. 60 к.

Настоящее издание познакомит читателя с произведениями крупнейшего немецкого энциклопедиста, философа-идеалиста, ученого и общественного деятеля Г.-В. Лейбница. В первый том Собрания сочинений мыслителя вошли работы по общим вопросам его философии, т. е. главным образом метафизики.

Часть произведений публикуется на русском языке впервые.

Л $\frac{10501\text{-}017}{004(01)\text{-}82}$ Подписное

ББК 87.3
1Ф

20 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «[illegible]»